

تطور الفكر السياسي في مصر

خلال القرن التاسع عشر

بحث في بدايات التوجه الغربي

عبد الجواد يس

قاضي سابق



منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

تطور الفكر السياسي في مصر

خلال القرن التاسع عشر

بحث في بدايات التوجّه الغربي

عبد الجواد يس



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

شهدت نهايات القرن التاسع عشر في مصر ، سقوط الراية الرسمية التي كانت مرفوعة فيها باسم الإسلام معلنة خيرا قد تأخر الجهر به ، وهي نتيجة لم يكن بالوسع تلافيها ، بحكم تضافر مقدماتها التي بدأت في الظهور عند بدايات القرن ، ممثلة في بروز النمط الغربي العام كخيار حضارى جذاب تسنده القوة .

وتشير ثوابت التاريخ إلى أن بدايات الخلل في تاريخ الأمة الإسلامية سابقة على الحقبة الغربية بأمد غير قصير . إذ كانت الأمة — حين أسفر عن هذه الحقبة وجه الزمن — قد تجاوزت شوط البداية في طريقها نحو الفصام . فلقد نشأت هذه الأمة — عندما نشأت — على الإسلام عقيدة ومنهجاً . ولم تلبث على ذلك — بمقاييس الزمن — طويلاً حتى بدت بوادر الانفصام بينها وبين عقيدتها ومنهجها . وبطبيعة الحال فإن هذا الانفصام لم يتم في واقع الأمة طفرة بين عشية وضحاها . وإنما كانت هنالك تلك المسافة الزمنية الفاصلة بين البوادر والتمام . تلك التي تقتضيها وفق سنة الله تعالى — تضافر الحوادث وتداعى الأحداث على نحو من التدرج والاضطراد .

وعندما كان المصريون يتحولون بصورة جماعية إلى الإسلام عند نهايات القرن الهجرى الثالث ، كانت بوادر الفصام تمضى وتعمل في جسد الأمة ،

ولكنها لم تكن بعد قد بلغت حد تمامها . لقد دخل المصريون الإسلام ولما
نزل بين الأمة ودينها بقية من رباط .

غير أنهم لم يلبثوا أن تعرضوا لهزة عقيدية عاتية ، حين دأبتهم الدولة
الفاطمية في منتصف القرن الهجرى الرابع ، لتصبغ تدين المصريين بالإسلام
بصبغتها الخاصة المستمدة من عقيدتها الإسماعيلية الباطنية ، ولتحدث في مصر
ذلك الانقلاب الذى مازال ضارباً فيها بظله حتى اليوم وذلك بما أحدثت من
البدع في العقيدة^(١) والسلوك العملى ، وما أدخلت من الفلسفة
وهرطقة الكلام . ولعل أخطر ماتخلف من آثارهم في وعي
المصريين العام ، وفي فكرهم السياسى بصفة خاصة ، هو فكرتهم
التي تعد أصلاً من أصول العقيدة للدعوة الإسماعيلية والقائلة
بعصمة الامام وعلمه بالغيب « بحيث أصبح الأئمة عندهم في
مرتبة لا تمت للبشرية بصلة بالرغم من الحاح كتابهم في القول بأن
الأئمة من البشر اذ نجد في تأويلاتهم الباطنية أن الامام هو (وجه
الله) و(يد الله) و(جنب الله) وأنه هو الذى يحاسب الناس يوم
القيامة^(٢) ونجد في شعرائهم من يخاطب المعز لدين الله الفاطمي بقوله :

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

وأضيفت من ثم هالات بعد هالات من التمجيد والقداسة على شخص
الخليفة الحاكم لازمت وعي المصريين الجمعى ، خلال الحقبة الفاطمية الممتدة
لقنين من الزمان وصاحبتهم بعدها - بحكم التسرب والترسب - لعدة
قرون . الأمر الذى ربما كان تفسيراً لبعض طرف من أسباب ذلك الضعف
الخلقى لدى المصريين في مواجهة السلطة

على أنه بانتهاء المصريين في غالبيتهم للإسلام ، تؤكد صيرورة مصر جزءاً من جسد الأمة . فسرى عليها ماسرى على الأمة ، وأصابها ما أصابها من أدوار التحول ، وأشواط الفصام ، فتوالت عليها الدول من أيوية ، ومملوكية بحرية ، وبرجية ، وعثمانية ظلت مصر من ناحية الشكل الرسمي خلالها — ورغم حقائق الفصام الموضوعية — تعلن راية عنوانية ذات صلة بالإسلام . ولا نقول راية الإسلام ، لأنه ليس لراية الإسلام من معنى عندنا ، غير حقيقة التوحيد الخالص ، القائم على « لا إله إلا الله » بحسبانها منهاج الحياة الرباني للأمة على وجه الأرض .. وظل الأمر على ذلك حتى كانت الحقبة الغربية . فتعرضت الراية العنوانية ذاتها لضربات قاصمة ، اهتزت على أثرها بعض هزات عاتية ، قبل أن تسقط معلنة — بصورة رسمية — خبر الفصام .

الحقبة الغربية :

أهلت الحقبة الغربية بوجهها الكئيب ، وكأنما كانت الأمة قد تهيأت لها بكل أسباب الوهن والموات . كانت عقيدة التوحيد الخالصة قد شابها كدر كثيف من أوشاب الوضعية البشرية وتضاءلت منها مساحة الحق خلف ركامات الفلسفة ، والصوفية ، والملل الانساني . وكانت الشريعة قد تحجر فقها كالصخرة الجلمود في عقل البشر ، فتوقف الفقه وعم التقليد والكسل . وكانت الضمائر قد أصابها ما يصيب أمة ذات كتاب ، طال على أهلها الأمد ، فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون ، وكان الجهاد قد أصبح خيراً من قصص الغابرين . والعلم أضحى مهنة يحترفها الحافظون ، ولم تكن مصر إلى ذلك أمة نشط وثرى ، بل كانت بلداً فقيراً يعيش سكانه — الذين

لم يبلغ تعدادهم ثلاثة من الملايين — على ممارسة الزراعة^(٢) في ظل نظام
اقطاعي يفتقر إلى العدالة^(٤) .

وتبدأ تباشير الحقبة الغربية في نظري عند رأس القرن التاسع عشر
الميلادي . بعد أن دخلت قوات الحملة الفرنسية مصر بقيادة نابليون . وإن
كانت النتائج النهائية للتغريب لم تظهر قبل نهايات ذلك القرن . لقد كانت
هذه الحملة أول اتصال بين هذه الأمة ذات الجذور الإسلامية ، وبين الغرب
وقد أصبح ذا حضارة . كما أن الفرنسيين كانوا على وعى بالتغريب كهدف
وارد في قائمة الغايات المنشودة من حملتهم ، يقول كرسطوفر هيرولد في كتابه
« بوناپرت في مصر » : « ان الذي كان بوناپرت يريد القضاء عليه هو جمود
الناس وتشبثهم بالتقاليد العتيقة واستسلامهم لقضاء لم يكتب عليهم ،
وكراهتهم الخروج من العصور الوسطى ، وعدم رغبتهم في مساعدته على
النهوض بهم »^(٥) وكذلك فقد حاول الفرنسيون استعداد المصريين على الأتراك
المسلمين — وذلك في منشورات نابليون — عن طريق بعث الروح القومية
الفرعونية والعربية^(٦) مشيرين بذلك لأول مرة في مصر مفاهيم القومية العلمانية
التي كانت قد برزت على سطح المجتمع الأوربي بعد هزيمة الكنيسة في صراعها
مع الملوك الزمانيين .

ولأن الأمة كانت حينئذ في حالة القابلية للتأثر ، بسبب شكلية رباطها
بالإسلام ، فقد أمكن للقليل الطفيف الذي جاءت به الحملة الفرنسية أن
يقى بعد خروجها ليقوم بوظيفة الحميرة التكوينية التي تهيأت لمحمد علي بعد
ذلك ، وكان بحاجة إليها .

لقد كانت المرحلة اللاحقة على الحملة الفرنسية — مرحلة محمد على وخلفائه — امتداداً شبه طبيعي لها ، استهدفت نفس أهدافها ، وانتهت إلى ذات النتائج والتي كانت مرجوة لديها . ثم أسلمت مصر في نهاية المطاف لعناصر الغربيين الأصلاء ممثلين في الاحتلال العسكري البريطاني ولعناصر المتغربين العملاء ، من الذين عاصروا فترة الاحتلال ومن الذين جاءوا من بعدهم ، حتى عصرنا الذي نعيش اليوم فيه .

تقسيم :

تمخضت الحقبة الغربية عن تيار التحديث ، القائم على اختيار النمط الحضاري الغربي العام باعتباره نمط الحضارة المتقدمة الأعلى . ويخيم هذا التيار اليوم بظله على شتى مناحي الحياة في المجتمع المصري ، كما يضرب بجذوره إلى أعماق بعيدة في تربيته . بحيث لا يصح التقليل من شأن الخطر المنطوي عليه ، بمقوله أنه لم يتجاوز سطح المجتمع الخارجي الممثل في النخبة المتغربة القاطنة في المدن الكبرى ، إلى أعماق المجتمع التي تشكلها جموع الأمة في الريف^(٧) .

لقد تعدى هذا التيار اليوم في مصر — حيث لم يعد للريف بمفهومه التقليدي وجود إلا نادراً — قشور السطح ، منطلقاً في هدير جامع إلى جوف الدار . ولم تعد جموع الأمة بما لديها من الحصيلة التراثية ذات الصلة بالإسلام — قادرة على صده ومواجهته أو حتى على مجرد التحنى عن طريقه . أو الانحراف عن مساره .

ويهدف هذا البحث إلى رصد حركة التحديث التي طرأت على الفكر السياسي في مصر منذ بدايات القرن التاسع عشر حتى نهاياته ، حيث كانت

ثمار التغريب قد أينعت وحن وقت قطافها فحول المجتمع المصرى إلى دولة علمانية جغرافية تعلوها راية الوطنية المصرية ، وتحكمها قوانين الغرب المجلوبة من أوروبا . وتقهر الإحساس بالدين تقهقراً بالغاً ، ليندوى — على طريقة الغرب العلمانية — داخل تلك الدائرة الضيقة الحسيرة من الإنسان الفرد .

والبحث فى رصد حركة التغير ، يقتضى بداهة ، وصف المتغير قبل وقوع التغير . لأن عملية رصد التغير ، تقوم على محاكمة الحديث إلى القديم . ومن هنا وجب الحديث عن الفكر السياسى السائد فى مصر عند بدايات القرن التاسع عشر الميلادى ، تمهيداً للحديث بعد ذلك عما أصاب هذا الفكر بفعل التحديث التغريبى الوافد طوال عهد الأسرة العلوية .

ونحن نعتقد استناداً إلى شواهد تاريخية ثابتة ، أن الفكر السياسى السائد فى مصر قبل التغريب شأنه فى ذلك شأن باقى ضروب الحياة فى المجتمع — إنما ينتمى إلى تراث المسلمين التاريخى ، بأكثر مما يستند إلى فقه الإسلام الموضوعى . ولولا ذلك لما تراجع أمام الفكر الغربى تراجع هذا الشائن ، ولا فر فراره ذاك المهين .

فلقد سبق للأمة الإسلامية أن ووجهت بتحديات حضارية أجنبية ، مثل صدامها بالحضارة الهلينية ، ذات الجذور الغربية والشرقية المتباينة . وكانت نتيجة المواجهة أنها لم تخرج منها متصرة وسائلة فحسب ، بل استطاعت أن تذيب هذه الحضارة فى وعائها ، وتوسعها فى أطارها لأن الأمة حينذاك ، كانت تأخذ الإسلام ، كما أراد لها ربها ، منهاج عيش ، وديدن حياة ، لقد كانت باسلامها يوسع فى الجانب الأقوى .

ولقد أثارت هذه النتيجة لدى البعض من كتاب الغرب المحدثين ، دهشة بالغة محيرة ، عبر عنها الكاتب الانجليزى مونتوجرى وات بقوله : « اننا لنجد شيئاً لا يكاد العقل يصدقه ، وبالتالي فهو أمر يخلب اللب ، حين نقرأ عن كيف تحولت الحضارات القديمة في الشرق الأوسط إلى حضارة إسلامية . وتزداد الدهشة عند وات حين يقارن هذه النتيجة بغيرها ويقول : « نعلم أنه حين ضم الرومان أراضي اليونان إلى امبراطوريتهم كانت النتيجة — كما عبر عنها أحد شعراء اللاتينية — أن أوقعت اليونان الأسيرة فاتحها القوى في أسرهما ، فإن كانت قد تمت ترجمة بعض المؤلفات إلى اللاتينية ، فقد ظلت اللغة اليونانية بشكل عام هي لغة الثقافة والعلم . غير أن الفتوحات الإسلامية لم تؤد إلى وقوع المسلمين في الأسر على ذلك النحو ، بالعكس لقد فرضوا لغتهم وبعض مناحى تفكيرهم على معظم شعوب دولتهم^(٨) » .

أما الفكر السياسى السائد في مصر قيل الحقبة الغربية ، والذي جرفته تيار التحديث الوافد معها فقد كان فكراً شرقياً ، أو مملوكياً أو عثمانياً ، اختر ما شئت من هذه الأوصاف ، دون أن تنسبها إلى أسس النظام السياسى الإسلامى ، فقد كان الأمد قد طال بينها وبين هذه الأسس بكل خصائصها الموضوعية من دفء الجوهر ، ومثاليته ونقائه .

أما الشكل فربما أمكن من ناحيته ، رد ذلك الفكر السياسى ، إلى المفهوم الإسلامى بالمعنى الواسع الذى يضم في أطوائه تجارب التراث التاريخى التى تم ممارستها في عصر من عصور الإسلام .

ولكن صفة الإسلام — وفق معايير الإسلام — لا تثبت بمحض علاقة تراثية ، ولا بمجرد انتاج شكل سبق للمسلمين اتباعه باجتهاد بشرى منهم داخل في دائرة المباح . لأن الشكل الواحد من أشكال الحكم — الداخلة في دائرة المباح — قد يمارس مرة بطريقة تدخله في اطار الإسلام الحقيقي ، فهو حينئذ اسلامي وقد يمارس مرة أخرى بطريقة جاهلية لا ترد الأمر كله لله ، فما هو حينئذ بالإسلامي ، ولو كان سبق لمسلمين حقيقيين أن اتخذوه وسيلة للحكم في فترة سابقة من التاريخ .

ان الإسلام ليس حقيقة جغرافية مما يلصق بالمكان ، كما أنه ليس وصفاً أبدياً ممتداً في الزمان . انما الإسلام نهج حياة . انه المنهاج الرباني لممارسة الحياة على الأرض . فأما أمة أقامت حياتها في الجملة عليه ، فهي أمة إسلامية ، بغض النظر عن أرض هي موقعها ، أو زمن من ماضيها . وأما أمة أقامت حياتها في الجملة على غيره ، فما هي بالأمة الإسلامية ، وإن كانت تعيش على أرض دانت للإسلام حيناً من الدهر ، أو تخلفت لها من تراثه بعض أشتات من النظم والتقاليد ، تلك التي تبقى بحكم العادة وتراكم الأيام من غير نبض دافق من حرارة الإيمان .

ومن هنا — فلكي تتضح صورة الفكر السياسي السائد في مصر قبيل التغريب بموازين الإسلام ، ولكي تتضح كذلك خطورة الأثر الناتج عن التغريب ، بدأت الموازين — فلا مفر من الخوض في تلك المنطقة الوعرة فتعرض بإيجاز لهذه الموازين ، التي سنحاكم إليها فكر المسلمين السياسي في مصر في مرحلتيه ، السابقة على التحديث التغريبي ، وتلك اللاحقة عليه .

- وقد اقتضى ذلك أن تقسم هذه الدراسة على النحو التالي :
- مبحث تمهيدى : فى ملامح النظام السياسى فى الإسلام . (نقض النظام الغربى) .
- مبحث فى : الفكر السياسى السائد قبل التغريب .
- مبحث فى : تطور الفكر السياسى بفعل التغريب .

مبحث تمهيدى في

ملاح النظام السياسى فى الإسلام الفكر السياسى والنظام السياسى — الملاح والأسس الفكر السياسى والنظام السياسى

الفكر هو نتاج التفكير ، الذى هو عملية بشرية من صنع الإنسان . أما السياسة فهي حكم المجتمع بواسطة السلطة . ومن هنا يصح تعريف الفكر السياسى بأنه حصيلة التفكير البشرى المنصب على فكرة السلطة . «فهو مجموعة القوانين والأسس والنظم السياسية التى وضعها المفكرون السياسيون لرسم صورة الدولة ، وتنظيم العلاقات بين السلطة الحاكمة وأفراد المجتمع الذى تمارس فيه تلك السلطة»^(١) .

وثمة سؤال يقول : هل فى الإسلام ما يمكن أن يسمى بالفكر السياسى ؟ ويرتد السؤال إلى أن الفكر بطبيعته عملية بشرية ، بينما الإسلام هو وحي الله تعالى ، المنزل على البشر لينظم لهم خارج نطاق فكرهم — أسس الحياة على الأرض .

ويبدو لنا وجه الجواب ، حين ندرك أن فى الإسلام نظاماً سياسياً تشكلت ملامحه من النصوص الملزمة فى الكتاب والسنة . وهو نظام يضع الخطوط العريضة ، والأصول الكبرى ، دون أن يعرض كثيراً للتفاصيل والفروع . وإنما نشأ الفكر السياسى فى الإسلام ، وهو يدور حول هذا

النظام ، في دائرة كبيرة تعرف بدائرة المباح ، تتسع للتفاصيل والفروع . وتشكل حدودها من القواعد العامة الأجمالية ، والأحكام الخاصة التفصيلية ، فثمة مجال غير ضيق للفكر البشرى للحركة والإجتهد ، شريطة المكث داخل الدائرة ، لا يناقش قاعدة من القواعد العامة الاجمالية ولا يخالف حكماً من الأحكام الخاصة التفصيلية

وحين يراد لحقة سياسية معينة ، أن توزن بموازين الإسلام . فينبغى أن نحكم هذه الحقة ، إلى النظام السياسى الإسلامى ، لا إلى واحد من أنماط الفكر السياسى الإسلامى . فعلى مدار التاريخ السياسى فى الإسلام ، منذ كانت الدولة فى المدينة إلى يومنا هذا ، كان ثمة نظام سياسى إسلامى واحد منصوبه أسسه فى الكتاب والسنة ، بينما تعددت أشكال الفكر السياسى الدائر من حول النظام تعددا غير مستغرب من الطبيعة البشرية ، المجبولة على الضعف والخطأ ، والقابلة للخلاف .

ورغم تعدد أشكال الفكر السياسى الإسلامى ، الناجم عن افتراق السلف حول فكرة الامامة^(٢) ، بما يؤدى إلى بعض الخلاف حول مفهوم النظام ذاته ، والناجم كذلك عن امتداد الممارسة التاريخية للحكم تحت اسم الإسلام ، فإنه يمكن العثور على مساحة يصعب الخلاف حولها ، بسبب لزومها فى حكم الإسلام لكيان الدولة . وهى المساحة التى نفذ الفكر الغربى إليها عند نهايات القرن التاسع عشر ، مسقطاً بذلك راية اسمية شكلية كانت مرفوعة باسم الإسلام . هى كل ما كان تبقى للأمة من علاقة به . إلا مارحم الله . وهى المساحة التى تمثل فى نظرى جوهر النظام السياسى فى الإسلام بغض النظر عن الأشكال والأطر التى يتسع لتعددتها ذلك الجوهر .

المراجع

- (١) يراجع الدكتور أحمد صبحي منصور — شخصية مصر بعد الفتح الإسلامي — طبعة ١٩٨٤ . ص ١٤٩
- (٢) الدكتور محمد كامل حسين — طائفة الاسماعيلية — ص ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٦ ، ١٥٧ .
- (٣) د . محمد أنيس — تطور المجتمع المصري من الاقطاع — ١٩٧٧ ص ٦٦ .
- (٤) كريستوفر هيروльд — بونابرت في مصر — ترجمة دار الكاتب العربى — مشار إليه فى «ودخلت الخيل الأزهر» — محمد جلال كشك . الدار العلمية ص ١٨٤ .
- (٥) ويراجع فى ذلك عبد الرحمن الرافعي — مصر المجاهدة فى العصر الحديث ١٧٩٨ — ١٨٠١ المطبعة الأميرية لسنة ١٩٥٨ ص ٣ ، ٤ ، ٥
- (٦) محمد أنيس السابق ص ٦٩ — وانظر الرافعي تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم فى مصر . ج دار المعارف ص ١٥٢ . وكذلك لويس عوض تاريخ الفكر المصرى الحديث — المؤثرات الأجنبية .
- (٧) خلاف ذلك عند الدكتور كليم صدقي — التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر . دار الزهراء ترجمة ظفر الإسلام خان .
- (٨) منتجمرى وات «تأثير الإسلام فى أوروبا خلال العصر الوسيط» الترجمة العربية ص ٢٠ .

الملاحم والأسس^(*)

- ١ — اسلامية السلطة (نقض العلمانية) .
- ٢ — رابطة الانتماء (نقض القومية) .
- ٣ — مزاج الدولة (الدعوة — الجهاد — الأخلاق) .

١ — اسلامية السلطة : (نقض العلمانية) :

السلطة الحاكمة في الإسلام فريضة شرعية^(٣) ، فوق كونها ضرورة اجتماعية ، وذلك أنه لما كان المجتمع الإنساني ظاهرة حتمية ، كانت السلطة أيضا ظاهرة حتمية ، ملازمة له ، ومتواكبة معه ، لأن الاجتماع كما يقول ابن خلدون في مقدمته : «إذا حصل للبشر ، وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طبائعهم من نزعة العدوان والظلم ، هذا الوازع يكون واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة . وإذا كان ذلك يوجد في بعض الحيوانات العجم كما في النحل والجراد ، لما استقرىء فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم في خلقه وجسمانه ، فإن ذلك موجود لهم بمقتضى الفطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة» .

وإذا كان ذلك كذلك في أي مجتمع من البشر ، فهو في المجتمع الإسلامي كذلك ويزيد . هو كذلك لأنه مجتمع من البشر ، وهو يزيد لأنه مجتمع محكوم

* يراجع لي المبحث بوجه عام كتابي مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة . الزهراء للاعلام العربي طبعة ١٩٨٦

بشريعة عريضة منظمة لكيانه بأسره ، تسرى في أوصاله وتتغلغل في حناياه .
تبين له العقيدة ، وتنظم له السلوك ، وتقيم له قواعد الأخلاق ، تضع له
أصول الحكم وتفصل له دقائق التقنين ، فتعرض له كيف يكون البيع والشراء
والوديعة ، وكيف يتوارث الخلق فيما بينهم ، وكيف يتزوجون ويعقدون ،
وكيف يعاقبون فيقتصرون ويحدون ، وكيف يعزرون ، وكيف يجيئون الزكاة ومن
يجمعون ، وعلى من يقسمون ، وكيف ومن يجاهدون . وكل أولئك وغيره كثير
أحكام شرعية تقوم على افتراض مسبق مقتضاه وجود سلطة حاكمة موكل إليها
أمر وضع هذه الأحكام موضع التنفيذ .

ولقد نشأت دولة الإسلام الأولى بالمدينة عندما قامت للمسلمين لأول مرة
سلطة حاكمة . وانما قامت السلطة الحاكمة بالمعنى الدقيق في المجتمع المدني ،
بينما لم يكن لها وجود بهذا المعنى في الجماعة المسلمة بمكة ، لأن الفترة المكية
من عمر الإسلام كانت فترة دعوة وتربية وتمهيد ، كان المسلمون حينذاك
جماعة مستضعفة ، لم تنزل عليهم بعد أحكام التشريع بتفصيلاته ودقائقه ،
تلك التي تستدعى بالضرورة وجود سلطة حاكمة تقيمها في حياة الناس .
فلما أن كانت الهجرة إلى المدينة حيث حلت الكثرة محل القلة والقوة محل
الاستضعاف ، والأمن محل الخوف ، تنزلت الشريعة على جماعة المسلمين تنظم
لهم دقائق حياتهم الجديدة ، وهنا نشأت السلطة الحاكمة وكانت الدولة .

ولقد كانت الأمة المسلمة في ظل هذه الدولة ، في شتى النواحي
والضروب ، محلا للشريعة وموضوعا للتنزيل ، لافرق في ذلك بين شأن من
شئونها وشأن تنظم الشعائر والنسك ، وتضع الأحكام والشرائع كما تهدي إلى

سبل الخير وفضائل الأخلاق وهي واجبة الطاعة في كل أولئك وبذات الدرجة من الوجوب .

ومن هنا فقد صح القول بأن الإسلام دين دولة . أو هو دين جماعة تحكمها سلطة . وهو ما يقطع به استقراء النصوص التي تفترض كياناً جمعياً تخاطبه بأحكامها ، حتى وهي تكلف الفرد بواحد من فروض العين فإذا هو مخاطب من خلال الجماعة «يا أيها الذين آمنوا» .. ولسنا نجد في القرآن كله خطاباً للإنسان كفرد إلا وهو يدعى إلى الإسلام ليدخل فيه «يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم» .. فإذا دخل في الإسلام ، أضحي بالحتم جزءاً من كل ، وعضواً في مجتمع ، وواحد من كيان الجماعة يخاطب من خلالها ، ويكلف عن طريقها ، فقد أصبح من «الذين آمنوا» . وهو ما يفترض وجود السلطة كممثلة لكيان ، قائمة على رأسه ، لتسهر على أعمال هذه الأحكام وانزالها في واقع الناس منزل التطبيق .

وعلى خلاف ما تذهب إليه العلمانية المتغربة في مصر اليوم ، لا يمكن القول بأن الإسلام قد قام في واقع أرض ، مالم يكن قد اتخذ قيامة شكل الدولة . فبغير السلطة الحاكمة المنبثقة من هذه الدولة لن يكون منهاج الإسلام وأحكام شريعته وفضائل أخلاقه ، إلا صحائف تتلى في الأوراق ، أو ميولاً للفضيلة متاثرة في الآفاق ، أو شراذم من الذين عرفوا الحق قابعين خلف الأسوار والقضبان .

إن الإسلام حين يدعو الناس إلى ربهم ، لا يكتفى منهم باعتناق فكرته كصور بوائى يكسب في ذات الفرد ثم ينطلق به إلى حال سبيله ، إنه

لا ينشئ كيانات فردية مؤمنة فحسب ، بل يجمع هذه الكيانات كلها في اطار كيان جمعى ملتئم هو كيان «الذين آمنوا» .

وهو حين يجمعهم داخل هذا الكيان ، لا يكتفى منهم بجانب واحد يحكمه ، وانما هو يحكمهم في جميع جوانبهم بجميع جوانبه . وهو الأمر الذى الذى يصعب فهمه — رغم بداهته — على العلمانية المتغربة المتفشية في مصر اليوم ، وهى تسقط مفهوم الغرب المسيحى الأثر عن الدين على حقائق الإسلام . ذلك المفهوم الذى يحصر نطاق الدين في حيز الشعائر والنسك فيما يسمى بعلاقة المرء بربه ، دون غيرها من جوانب الإنسان الفرد ، وجوانب الجماعة المحكومة .

وفي الأمة المسلمة الأولى ، كان الحاكم والمحكوم كلاهما ، على وعي راسخ بهذه الحقيقة البسيطة . أخرج أحمد ، وابن سعد ، وابن خزيمة والحاكم والبيهقى وغيرهم بسنده أن عمر بن الخطاب خطب الناس فقال : «ألا وانى والله ما أرسل عمالي إليكم ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ، ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وستكم .. فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إلىّ ، فوالذى نفسى بيده ، إذا لأقصنه منه ، ألا لاتضربوا المسلمين فتذلّوهم ، ولا تجمروهم فتفتوهم ، ولا تمنعونهم حقوقهم فتكفروهم» .

إذن فوظيفة الحكام في الدولة المسلمة كما فهم عمر رحمه الله هى أن يقوموا على الدين والسنة ، وأن يسهروا على شريعة الله أعمالاً وتنفيذاً ، وهى الشريعة التى تأمر فيما تأمر به ، وتحض فيما تحض عليه على عمارة

الأرض والسعي فيها ، يقول تعالى : « هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور^(٥) » أنه ضرب من السعي فى الأرض خارج من كنف الإيمان . يقوم به القائمون وهم يعلمون أنهم إنما يؤدون عبادة لله بالطاعة . ومن هنا يبرز الفارق بينه وبين ضروب شتى من السعي والعمل والكد والإنتاج تمثل لأصحابها غاية فى حد ذاتها لا غاية بعدها ، وهدفاً فى حد ذاته لا هدف وراءه .

وفى حين تزدحم خطب الحكام العلمانيين اليوم ازدحاماً بمفردات من نوع « الإنتاج » و « الاقتصاد » و « القمح » و « التصنيع » و « التضخم » و « العمال » . دون أن تذكر مرة آية من كتاب الله ، أو إشارة إلى رسول الله ﷺ . نرى حكام الأمة المسلمة الأولى يخطبون الناس فيذكرونهم بالله تعالى وبالآخرة — جنباً إلى جنب — مع الحديث عن مصالح العباد . أخرج البيهقي أن أبا بكر حين ولى على الناس وقف فيهم خطيباً فقال : « اعلموا أيها الناس أكيس الكيس التقى ، وأحق الحق الفجور . حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا ، ولا يدع قوم الجهاد فى سبيل الله إلا ضربهم الله بالفقر . ولا ظهرت الفاحشة فى قوم إلا عمهم الله بالبلاء . فأطيعوا ما أطيع الله ورسوله ، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم^(٦) » وأخرج الدينورى عن الشعبي قال : صعد عمر بن الخطاب المنبر ولما ولى فكان من خطبته قوله « اقرءوا القرآن تعرفوا به ، واعملوا به تكونوا من أهله ، وزنوا أنفسكم قبل أن توزنوا وتزينوا للعرض الأكبر ، يوم تعرضون على الله لا تخفى منكم خافية ، أنه لم يبلغ حق ذى حق أن يطاع فى معصية الله .

ويحلو للبعض أن يفهم ذلك القول منا ، على أنه لا مجال لمصالح العباد الدنيوية في اهتمامات الشريعة ، وما ذلك بحق ، وإنما هو الإسلام الذي جاء بتصور للحياة جديد ، تصور شامل كامل واسع واسع رحيب ، أنه أوسع من الدنيا لأنه يضيف إليها الآخرة . وهو أوسع من المادة المحسوسة ، والعالم المشاهد لأنه يضيف إليه عالم الغيب . وفي هذا المجال الشاسع الفسيح تبدو حجوم الأشياء على حقيقتها ، وتوضع القيم المقدورة في مواضعها فإذا الدنيا واهتماماتها ، والمصالح اليومية فيها ليست هي كل الكينونة ، وإنما هي جزء منها ولا يزيد .

ورغم ذلك فهي جديرة — في ذلك الاطار — باهتمام الشريعة . ذلك أن حياة الناس على هذه الأرض وهي موضوع التكليف الذي عهد به الله إلى البشرية . روى أحمد والبخارى في الأدب المفرد عن أنس أن النبي ﷺ قال : « ان قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة ، فان استطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها ، والفسيلة هي النخلة الصغيرة التي لا تثمر إلا بعد السنين ذوات العدد ، ومع ذلك يأمر النبي ﷺ بغرسها ، حتى ولو في اللحظة المتأخرة لقيام الساعة ، حيث لا ينتظر منها ثمر ولا نبات . وقد ترجم البخارى لهذا الحدث بقوله « باب اصطناع المال » ، ثم روى عن الحارث بن لقيط قال . « كان الرجل منا تتج فرسه فيقول : أنا أعيش حتى أركب هذه ، فجاءنا كتاب عمر : أصلحوا ما رزقكم الله فإن في الأمر تنفسا . » . ففي الحديث الذي رواه البخارى وأحمد الحظ على الاستثمار ، والترغيب في اغتنام آخر فرصة من الحياة لزرع ما ينتفع به الناس .

وروى البخارى ومسلم فى صحيحيهما ، وأحمد فى مسنده عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : « ما من مسلم يغرس غرسا ، أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو انسان أو بهيمة ، إلا كان له به صدقة » .

وأن من وظيفة الحاكم فى الإسلام أن يسهر على تلك المصالح الدنيوية للعباد يكون بعد ذلك من صميم إقامة الشريعة بين الناس فى الأرض . وها هى ذى قولة عمر : « لئن نمت النهار لأضيعن الرعية ، ولئن نمت الليل لأضيعن نفسي . فكيف بالنوم مع هذين يا معاوية » .
طبيعة السلطة فى الإسلام :

وظيفة السلطة الحاكمة فى الدولة المسلمة ، أمر يحوز الاتفاق . فكما أجمعت الأمة بكل فرقها وأقسامها . على وجوبها ، اتباعا لصراحة النصوص ، واعمالا لبداية العقل . فقد اتفقت على أن الغرض منها هو (الدين) بمفهومه الإسلام الواسع العريض الذى يشمل ما اصطلح اليوم على تسميته بالمصالح الدنيوية . فعندما يتعرض ابن حزم لتحديد الغرض من السلطة يتكلم عن « القدرة على القيام بأمر الدين »^(٨) . ويشير الماوردى إلى هذه الوظيفة على أنها « حفظ الدين على أصوله المستقرة » .

ان الدولة فى الإسلام محكومة (كلها) حكاما ومحكومين . بالاسلام (كله) عقيدة وشريعة . أما تلك الدولة التى نحكم فى (جزء) منها ، (بجزء) من الإسلام فهى واقعة لا محالة تحت طائلة النص القرآنى المتسائل تساؤل الاستنكار « افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ، فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي فى الحياة الدنيا ، ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون »^(٩) .

والإسلام بذلك هو الأصل الذى تنبثق عنه الدولة بتمامها ، وليس — كما تقدمه الجاهلية العلمانية المتغربة اليوم — مجرد فرع يشكل مع عناصر أخرى متعددة كيان الأمة ، أو جسد الوطن . كما أنه ليس كما تزعم هذه الجاهلية مجرد شأن من شئون المجتمع ، مثل الشئون الاقتصادية والشئون الاجتماعية ، والشئون السياسية ، والشئون العائلية ، والشئون الخارجية والشئون الداخلية ، والشئون القانونية ، والشئون الادارية ، وغير ذلك من الشئون التى تشتمل عليه شئونها أخرى منها الشئون الدينية . فالدين هنا مجرد قطاع نوعي يشير إلى جانب من جوانب الحياة ، ومحض حاجة جزئية من حاجات الإنسان الباحثة عن اشباع ، يتم داخل المسجد بالدعاء .

ان العلمانية المتغربة الحاكمة وقد اشربت في قلوبها مفاهيم الغرب الكاثوليكية عن الدين ، تتكلم عن الإسلام وهى بصدد الحديث عن الوطنية أو القومية باعتباره عاملاً تراثياً جامعاً لوحدة الوطن ، التى تقوم على جملة من العوامل المتضافرة . وقد تنظر إليه بحسبانه عنصراً فاعلاً يمكن استغلاله لاحداث التغيرات النوعية المنشودة في الاقتصاد ، أو السياسة ، أو الاجتماع ، فتسمع قائل القوم يشير إلى امكانية استغلال الدين في الحض على العمل لزيادة الإنتاج الصناعى مثلاً أو استغلاله في حث ما يسمى بالروح القومية لدفع الجيوش الغازية من الخارج .

وظيفة السلطة :

لما كانت الأمة الإسلامية أمة ربانية تعيش الحياة بمنهاج ربها وشريعته ، فقد تحددت وظيفة السلطة الحاكمة فيها بمحدود هذا المنهاج وتلك الشريعة .

ان وظيفة الحاكم في الإسلام أن يقيم دين الله تعالى في الناس ، بما في ذلك السهر على مصالح العباد الدنيوية بحسبان هذا السهر جزءا مما يأمر به هذا الدين حاكم المسلمين ، لا بحسبانه كل وظيفة الحاكم ومنتهى الغايات عنده ، كما هو شأن الجاهلية الحاضرة ، التي لا ترى للحاكم وظيفة أبعد من التعامل مع المشكلة الاقتصادية ، وما هي وأشباهها في التصور الإسلامي إلا بعض قليل ، من كل واسع رحيب هو : اقامة الحياة في أرض الله على منهاج الله .

وابن تيمية يقول : هي «الدفاع عن الدين» وهي عند ابن خلدون «حراسة الدين وسياسة الدنيا» وهي عبارات مختلفة في ألفاظها تعبر عن معنى واحد ، هو ما سبق ذكره على لسان عمر ابن الخطاب وهو يعين وظيفة الأمراء ويعلمها على رؤوس الأشهاد بقوله «ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم وقيموا دينكم»^(٩) .

وأنه هو بعينه حكم الله تعالى في قوله : «الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة ، وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ، ونهوا عن المنكر» ... وقبل أن تقبل الموجة الغربية على هذه الأمة بفكرها ، لم تكن هذه الحقيقة البديهية محل نقاش أو جدل ، حتى في تلك العهود المتأخرة المنتسبة للإسلام بحكم الميراث . كان الحكام ، وهم في غالبيتهم ظلمة فاسقون ، يعلمون ويعلمون ، أنهم على الدين قائمون ، أنهم للدين يعملون ، وكذلك كان المحكومون ، لا يرون خارج الدين للسلطة سببا .

ولقد كان راسخاً في وعي القوم أيامذاك ، أن سياسة الدنيا جزء من الدين . وأن أمور السياسة والحكم والدولة والسلطة ، إنما هي بعض من

الإسلام ، عرض لها فيما عرض له من شأن الإنسان حال فرديته واجتماعه ،
بتصوره الوافرة .

كان القوم يفهمون الأمر على حقيقته الإسلامية ، التي يشرحها ابن تيمية
في عبارة جميلة بقوله : المقصود أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة
الله هي العليا ، وكلمة الله اسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه ، وهكذا
قال تعالى «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم
الناس بالقسط» .. فالمقصود من ارسال الرسل وانزال الكتب أن يقوم
الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه^(١٠) .

كان الإسلام اذن ، هو نقطة البداية في منطق القضية ، فهو الأصل
والدولة عنه فرع ، ومن ثم كانت الدولة خاضعة له . يملئ عليها أحكامه .
على غير معهود الفكر الغربي السائد اليوم في مصر وسائر الدول القومية ،
التي كانت تكون ذات يوم دار الإسلام .

لقد جاء هذا الفكر الغربي البشري من أوروبا ، ليقرب الميزان على
رأسه ، لتكون الدولة هي نقطة البداية في المنطق ، ولتصبح الأصل الذي
يضم عناصر عديدة ، ويتشعب نشاطه في مجالات مختلفة منها مجال الدين .
الذي هو فرع من الفروع ولا يزيد . جاء هذا الفكر ليملي على الشرق
الجريح في قلبه الإسلامى ، والمريض في عقله الإسلامى ، مفهومه الجديد عن
الدين ، بحسبانه فكرة معتقة في الضمير الفردى ، لا شأن لها بالإنسان
كمجتمع مدني ينبغي أن يحكم نفسه بعيداً عن معطيات الغيب . بعد أن
أثبت الدين — من خلال الكنيسة — فشله في حكم الحياة . هنا ظهرت
الديمقراطية الحديثة في ثيابها العلمانية ، كصبر عن الكفر بسلطة الكنيسة ،

ومن ثم بسلطة الدين ، لتحل محلها سلطة البشر أى الشعب . فهي احلال للبشرية محل الإلهية ، كانت كذلك في مقصودها أبان نشأتها التاريخية ، ومن ثم فان من الخداع عرضها على ألسنة المتغربين اليوم بأنها حكم الشعب في مواجهة حكم الفرد الاستبدادى .

نعم لقد اكتسبت هذا البعد الأخير في تطورها عبر الأيام ، إلا أنها لم تتخل قط عن مفهوم النشأة العلمانية الذى قامت عليه .

ولقد كان لثيابها العلمانية بريقها ، حين عرضت على الشرق الإسلامى المريض في اسلامه ، فانبرت الأعين بالبريق ، ولأنه كما سبق القول كان قد وقع الفصام ، لم تقدر البقية التراثية من إسلام القوم على مقاومة الوميض .

وسقط في الشرك الكثير .. حتى من أولئك الذين كان يظن بحكم عمايتهم أنهم لا يسقطون . ولكن التيار فيما يبدو كان أقوى من الجميع ، أو قل : أن القتل كان أضعف من أن يصد عن نفسه الضربة القاتلة .

لقد وقع في الفخ رجل مثل محمد عبده ، كانوا يلقبونه باسم الإمام ، ويصفونه حين يصنفون لرواد ما يسمى بالنهضة ، برجل الإصلاح الدينى . فلم تكن صلته بالدين إلا من ناحية الإصلاح . ولم يكن الإصلاح إلا بالتحديث . ولم يكن التحديث إلا بادخال المفاهيم الغربية إلى الإسلام واسقاطها عليه بدعوى التوفيق بينه وبينها ، بحجة اتساعه لاستقبال النافع من تجارب الأمم وفكر الإنسان .

لقد اتسع الإسلام عند الرجل إلى مساحة شاسعة ، لم تعهد عنه من قبل ، لاني عصوره الحقيقية الأولى ، ولا في أحقابها الزائفة المتأخرة ، اتسع

ليشمل بعضا من مفاهيم وتقسيمات الفكرة العلمانية ذاتها . فوفقا لهذه الفكرة يقسم العلمانيون السلطة إلى قسمين : سلطة دينية وسلطة مدنية ، الأولى مستهجنة مردودة ، والثانية مستحسنة مقبولة .

ولما كان الرجل قد استسلم لبريق الإنبهار ، فقد اعتنق الفكرة أن يصدق مع نفسه أو بغير ذلك ، ولكنه لا يستطيع بسبب البقية التراثية الراكدة في المجتمع من حوله وربما داخل نفسه أن يصل في طريقه إلى منتهاه ، فاتخذ منهج التوفيق أو التلفيق الذى اشتهر به ليرجع كل فكرة غربية ، إلى جذور إسلامية ، ويجهد في ذلك كل الإجتهد ، معتمدا على ضعف الذين كانوا يحملون يومئذ فقه الدين ، وعلى قوة التيار الغربي ذاته ، الذى تبنى الرجل وهياً له السفر إلى أوربا ، ووفر له من صداقة اللورد كرومر رمز الغرب الاستعماري العسكري ، ما جعل كرومر يعلن أن الشيخ باق في منصب الافتاء مابقى الاحتلال البريطاني^(١١) لما أراد الرجل أن يوفق بين الفكرة العلمانية المستهجنة لما تسميه سلطة دينية وبين الإسلام قال : « ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتفكير عن الشر . وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلامهم كما خولها لأعلامهم ، يتناول بها من أدناهم^(١٢) » .

وربما كان المبحث الثاني من هذه الدراسة ، أولى بذلك الحديث ، ولكنه الاستطراد الذى ساق إليه الكلام في أسس النظام السياسي في الإسلام . وهى الأسس التى تأبى ابتداء تقسيم السلطة إلى دينية وغير دينية . فليس من شئ في الحياة كلها إلا وهو محكوم في الإسلام بنصوص . ومن هنا كانت

السلطة ، وكان غير السلطة جزءا من الدين في الإسلام ، أو هو جزء من الحياة التي هي محكومة في مجملها وتفصيلها بنصوص الإسلام .

ومن ثم فليست أفهم قولة محمد عبده أن الإسلام « ليس فيه سلطة دينية إلا سلطة الموعظة الحسنة » . فهل الداعى إلى الخير صاحب سلطة بالمفهوم السياسى الذى هو محل النزاع في مجالنا ؟ فإن لم يكن كذلك ، وكان المقصود بالسلطة هو « الحاكم » فهل خلا الكتاب من نص في الحكم والحاكم والمحكوم ؟ وهل خلت السنة من نصوص فيهم ونصوص ؟ فإذا كان ذلك كذلك فهل تلك النصوص من الدين ؟ أم أنه ليس في الإسلام نصوص دينية أيضا ، وليس فيه سور دينية ، أو أحاديث دينية ؟ وإذا افترضنا جدلا أن الدين هو فقط شعائر التعبد والنسك ، وكان الله تعالى يقول عن الممكن لهم في الأرض أى أصحاب السلطة من المسلمين « الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر » فهل إذا أمر الحاكم الناس بالصلاة كان هذا بمثابة سلطة دينية يمارسها في الإسلام ؟ وما الحكم إذا أمر وألزمهم بذلك ؟ أو قاتلهم عليه كما قاتل الصديق الناس على الزكاة ؟ ثم ما الحكم لو ترك الحاكم الأمر بالصلاة وترك الزام الناس بها وبالزكاة ؟

إنه قول غير مستحسن أن يقال مثلا : أن الهواء شيء كوني لأن كل شيء كوني ، وكذلك لا يستحسن في الإسلام القول بأن السلطة دينية ، لأن كل شيء في الإسلام ديني ، كل شيء في الحياة بمذاخيرها في مجملها وتفصيلها .

إن للإسلام تصورا خاصا عن الكون والحياة والوجود والإنسان وهو تصور مغاير لكافة التصورات البشرية قديمها وحديثها ، بحكم مصدره الرباني الكريم ، وهو تصور ينشأ بسبب تفرد مفاهيمه الخاصة ، ويصبغ أهله بتكوين فكري خاص ، وبتركيب ذهني متفرد ، وبنية شعورية مستقلة ، وله من ثم أوليات خاصة ، ونقاط بدء خاصة . وأن له كذلك لغاياته الخاصة ومقاصده الخاصة .

فإذا كان مقصود السلطة في الإسلام هو إقامة الدين بمفهومه الإسلامي الواسع في الأرض أى أعمال مناجه الرباني في حياة الناس ، فقد تحدت واجبات السلطة بحدودها واصطبغت بصبغته وتزيت بزيه .

التزامات السلطة :

تخضع الدولة بكافة عناصرها — في ظل الإسلام — لالتزاماته وأحكامه ، فمن الأحكام والالتزامات ما هو موجه إلى السلطة الحاكمة في الدولة لتقييمه في واقع الناس . ومنها ما هو موجه إلى الطرفين معاً يقيم كل منهما قدر نصيبه من المسئولين فيه . وبدرجة أو بأخرى فإن كل التزام موجه إلى فرادى الناس ، هو في نفس الوقت التزام قائم في عنق السلطة الحاكمة بحكم التزامها العام المنصوص عليها في قول الله تعالى : «الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر» .

فهذا هو الالتزام الأول في حق السلطة الحاكمة في الإسلام . مشتق من وظيفتها الأصلية بأن تقيم الدين في الناس ، تأمرهم بكل معروف أمر الله

تعالى به ، وتناهم عن كل منكر نهى الله تعالى عنه . انه الالتزام بتهيئة المناخ
لمناهج الله تعالى وشريعته .

وعند هذا الالتزام الاجمالى العام تتفرع فى الكتاب والسنة أحكام
التشريع الموجهة بصفة خاصة إلى السلطة الحاكمة .

فهى مطالبة أولا بأن تحكم الناس بما حكم الله فى تفاصيل شرعه . « وأن
أحكم بينهم بما أنزل الله^(١٢) » « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
ال كافرون^(١٣) » .

وهى مطالبة بأن تقيم ذلك الحكم على الشورى « وشاورهم فى
الأمر^(١٤) » .

ثم هى مطالبة بأن تقيمه على الأمانة والنصح « ان الله يأمركم أن تؤدوا
الأمانات إلى أهلها^(١٥) » والنبي ﷺ يقول « ما من أمير يلى أمور المسلمين ثم لم
يجهد لهم وينصح لهم إلا لم يدخل معهم الجنة^(١٦) » .

ومطالبة بأن تقيمه على العدل « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا
بالعدل^(١٧) » .

ومطالبة بأن تقيمه على الرفق « اللهم من ولي من أمر أمتى شيئا فشق
عليهم فاشقق عليه ، ومن ولي من أمر أمتى شيئا فرفق بهم فارفق به^(١٨) » .

وهى ملزمة بالقيام على أمر الجهاد فى سبيل الله « أمرت أن أقاتل الناس
حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وأنى رسول الله^(١٩) » .

وملزمة بجباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الله تعالى ، وكذلك الجزية
ن كان ثمة من تجب عليهم من أهل الكتاب . « خذ من أموالهم صدقة
طهرهم وتركهم بها » .

وملزمة بكثير غير ذلك مما ألزمها الله تعالى به في كتابه ، وسنة نبيه ﷺ
فصيلاً لوظيفتها الاجمالية .

٢ — رابطة الانتماء (نقض القومية)

إذا كان المجتمع وفقاً لنصوص الوضعية القومية يتكون من المواطنين ،
فإنه في دار الإسلام يتشكل من « المؤمنين » ومن قد يدخل في عهدهم من
أهل الذمة . ففي الأولى ينتسب القوم إلى الأرض الواطئة ، وفي الثانية
ينتسب الناس إلى الله العلي الكبير . الذي يقول في كتابه « انما المؤمنون
إخوة » فهي أخوة الايمان كما يسميها ربنا تبارك وتعالى وليست أخوة الطين
والرمال كما تسميها أهواء الجاهلية البشرية .

وفي ظل دولة يحكمها الإسلام حقاً ، يندم التمييز بين الناس بسبب
الجنس أو الأصل أو اللغة أو اللون « يا أيها الناس أنا خلقناكم من ذكر
وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » وأما
الدين والعقيدة فهما المعيار الوحيد الذي ينعقد به التمييز بين الخلق في
الإسلام . وهذا ما تنطق به النصوص ، وما جرى عليه تاريخ المسلمين في
دارهم منذ ما قبل الفصام إلى أن أطبقت عليهم الحقبة الغربية وتمكنت منهم
أعراضها .

فقد تضم دار الإسلام في اقليمها إلى جانب المسلمين بعضها من أهل الجهاد الذين ارتضوا حكم المسلمين وسلطانهم . وهؤلاء لهم في تلك الدار الذين مغيرة لأحكام المسلمين فهم مثلاً يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون . وهم لا يشاركون المسلمين الحكم والسلطان ، ولا يشركون في الجهاد والغنيمة ولهم الاقساط أن أحسنوا ، وعليهم الدائرة ان حاربوا ، وليس لهم أن ينكحوا نساء المؤمنين ، وللمؤمنين أن ينكحوا نساءهم . وهذه كلها أحكام منصوطة في القرآن نصاً محكماً ، فهي من صلب النظام السياسي فيما يتعلق بكيان الدولة وبنائها ، وليست من بنات الفكر السياسي ، الذي يحمل دوماً سمة الجهد البشري واختياره .

ومنذ أن قامت الدولة القومية في مصر بفعل التفریب ، أضحي الاشتراك في المصرية وحده ، هو معيار التفرقة بين الناس في الحقوق والواجبات . أما عقيدة الرجل فلا يختلف بسببها عن غيره من الرجال ، لا جزية تجبي من الدمى مثلاً ، ولا زكاة تحصل من المسلم ، إذ الكل مصري تؤخذ منه « الضرائب » المحددة في القوانين .

ففي ظل هذه النظم تكتسب جنسية الدولة أما بسبب « الدم » أى بسبب الميلاد لأبوين وطنيين ، وأما بسبب ما يسمى بحق الاقليم ، أى الولادة على أرض الوطن ، أو الإقامة عليها مدة محددة من الزمن . وكلها كما ترى أواصر مادية باردة ، قوامها الأرض والنسب ، ومدارها فكرة الوطن . وانها بأعيانها لتلك الأواصر المرفوضة في القرآن أساساً للتجمع ورابطة للولاء « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وأخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ، ومساكن ترضونها ، أحب إليكم من الله ورسوله

وجهاد في سبيله فتربضوا حتى يأتي الله بأمره ، والله لا يهدي القوم
الفاسين .

ان كافة القيم والأوضاع في الأمة المسلمة والدولة المسلمة ، انما تنبثق في
حقيقة الأمر من القاعدة الأساسية فيها وهي « لا إله إلا الله » حيث تنتفي
مصادر الأخذ المتعددة مما سوى الله . فهو الذي يحدد للأمة منهاجها في
الحياة ، بما في ذلك أساس تجمعها وانتمائها . الذي ينحصر في آصرة
العقيدة .

انها ليست آصرة أساسية ، تقوم الأمة عليها وعلى غيرها من الأواصر
وانما هي الآصرة الوحيدة ليس من وليجة غيرها ، ولا علاقة ولا رابطة .
فاذا اجتمع الناس عليها قامت الأمة المسلمة ، وان اجتمعوا على غيرها سواء
كان ذلك بدونها أو حتى معها لم تقم هذه الأمة .

يقول سيد قطب رحمه الله تعالى : « لأن الانسان بهذا القدر من الكرامة
والسمو جعل الله الآصرة التي يتجمع عليها البشر هي الآصرة المستمدة من
النفحة الالهية الكريمة . جعلها آصرة العقيدة في الله ، فعقيدة المؤمن هي
وطنه ، وهي قومه ، وهي أهله ، ومن ثم يتجمع البشر عليها وحدها .
لا على أمثال ما تتجمع عليه البهائم من كلاً ومرعى وقطيع وسياج^(٢٠) » .

٣ — مزاج الدولة (الدعوة ، الجهاد ، الأخلاق)

الدولة المسلمة كيان ذو طبيعة خاصة

انها بحكم ربانية المنهاج الذي تحيا به الحياة في الأرض — وكذلك بحكم
ربانية المهمة المسندة إليها في واقع البشرية ، لا تملك أن تكون مجرد كيان

جغرافى واقعى يضم عديدا من الكائنات البيولوجية التى تمارس الحياة الأرض لوجه الدنيا ، طعاماً وشراباً وشهوة . وانما هى دولة « داعية » أولا ثم هى بعد ذلك دولة « مجاهدة » وهى فى دعوتها وجهادها دولة « أخلاقية » تستهدف المكارم العليا وتعمل بها .

وانها لتحمل أمانة الحق فى أعناقها لتوصيله إلى الدنيا بأسرها . يقول تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا » . وما كانت هذه الأمة وسطا فى العالمين ، إلا بحملها ذلك الحق المبين عقيدة ناصعة ، وشرعة هادئة ، تدعو إليها الناس فى الدنيا ، وتشهد بها عليهم فى الآخرة .

ومن أجل ذلك فإن هذه الأمة بل عليها ، انطلاقا من وظيفتها الربانية الريادية تلك أن تبادىء الناس بالدعوة إلى الفهم لمنهاج ربهم . ولها بل عليها أن تبادىء القوى الحاضرة بينها وبين الناس تلك التى تعوق الطريق إلى الله وتصد عن سبيله فتواجهها بكل ما أوتيت من قوة وبأس لتسحقها من الطريق .

ولا تخطىء العين حين تنظر للوهلة الأولى فى القرآن والسنة ، وفى تاريخ الأمة التى قامت على ذلك الكتاب وتلك السنة ، أن يلمح ذلك السمات الأخلاق الرفيع كعنصر بارز فى كيان الدولة ، وهدف مما تنشده السلطة الحاكمة فيها . يقول النبى ﷺ فيما أخرج البخارى فى الأدب المفرد : « انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

ولقد لازمت هذه السمة الأخلاقية هذه الأمة منذ كانت «دعوة» ناشئة مكنونة في قلوب قلة من المستضعفين . حتى أصبحت أكبر وأقوى دولة على سطح الأرض المعمورة يومذاك ..

لقد قامت هذه الأمة بالفعل في واقع التاريخ ، قياماً .. ت للبشرية أن مكارم الأخلاق ليست شطحة من شطحات المثالية والخيال كما يرى فريق من الجاهلية المادية الحاضرة . وليست منهم وهم حفنة أحلام البرجوازية لتبرر به الاستغلال كما يزعم منها فريق آخر . وليست خبرا يروى من أساطير الأولين ، كما يتأثر عفو الخاطر من تلمات الملاحدة . وإنما هي واقع قوى وجيل ملازم للإسلام ، أنى قامت عليه دولة كان سمتها وملمحها السيل .

ان البشرية اليوم ، ومنذ أسلمت قيادها للحقبة الغربية ، تعيش نمطاً فريداً من أنماط الجاهلية . هو نمط «الجاهلية المادية» التي لا ترى وراء المادة شيئاً على الإطلاق ، انه عالم الشهادة المحسوس فحسب ، ولا شيء بعده سوى الخيالات والأوهام ، لا شيء بعده من الغيب ولا شيء من الأخلاق . ترى ذلك واضحاً في تصوراتها العقلية ، كما تراه بارزاً في تشريعاتها القانونية ، مثلما تراه بينا في مناحي التعامل وضروب السلوك .

وتتعد تلك الجاهلية المادية اليوم صنماً جديداً هو ضم «التكنولوجيا» ومن المنظور الغربي يرتبط بمفهوم التكنولوجيا الاعتقاد الجامع أو الشاذ أن جميع مشاكل الحياة قابلة للحل ، وأن لم تحل في الحاضر فسيتم حلها في الغد . كما يقول الكاتب الألماني الغربي ماكس فريسن الذي يصف هذا الايمان الغربي بالتكنولوجيا بأنه ايمان غير ديني ويضيف «أن التكنولوجيا تذهب في

تكبرها وافتاتها إلى القول بأن جميع قضايا الحياة قابلة للحل ، بما في ذلك الموت . وهو ما يؤدي بنا إلى الفراغ ، حيث لم نعد نتحكم فيما يجب أن تؤديه التكنولوجيا ، وإنما نرى التكنولوجيا تتحكم فينا وتدفعنا إلى مالا نهاية له (٢١) .

هنا حياة اللهات الكلي المتصل خلف المتاع . حيث هلغة القوات هي الدافع الأصلي للسلوك . وحيث الفرع والخوف والضياغ والقلق ، لأنه لا إيمان بالغيب يطمئن ، ولا إيمان بالأخلاق يعصم . وهنا حياة البرود الجفاف والصخرية ، حيث لا دفء من حركة الوجدان وجيشان العاطفة . أما الأمة المسلمة ، والدولة المسلمة فهي أمة أخلاقية . نابضة ودافعة بالعاطفة والوجدان ، مربوطة بالله ربها في كل شأن من شئوننا وفي كل حين . يسمو بها تصورنا الإيماني إلى ما فوق المادة وثقلها الواطئة درجات ودرجات . ويصبح ذلك السمو من ثم شغلا للسلطة الحاكمة فيها ، بمثل ما تشغل السلطة الحاكمة اليوم في الدول القومية الجغرافية محل المشكلة الاقتصادية .

المراجع

- (١) د . محمد نصر مهنا - تطور الفكر السياسى الإسلامى - دار المعارف الجزء الأول ص ١٣ .
- (٢) ابن حزم - الفصل ، المجلد الأول جـ ٢ ص ١١٧ .
- (٣) يراجع فى ذلك ابن حزم فى الفصل فى الملل والأهواء والنحل - المجلد الثالث - جـ ٤ . وكذلك المحلى حيث يقول باتفاق جميع أهل السنة والمرجئة وجميع الشيعة ، وجميع الخوارج على وجوب الامامة . ولكن الخلاف فى كيفية وجوبها .
- (٤) سورة البقرة .
- (٥) سورة الملك الآية ١٥ .
- (٦) أخرجه البيهقى ج ٦ ص ٣٥٣ .
- (٧) سورة الحج الآية ٤١ .
- (٨) ابن حزم الفصل - المجلد الثالث .
- (٩) ذكره ابن تيمية فى السياسة الشرعية ص ٢٥ - طبعة أنصار السنة .
- (١٠) ابن تيمية ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ، طبعة أنصار السنة ص ٢٦ .
- (١١) دور العمام فى تاريخ مصر الحديث - فتحى رضوان . دار الزهراء ص ٦٦ .

- (١٢) سورة المائدة .
- (١٣) سورة المائدة .
- (١٤) سورة الشورى .
- (١٥) سورة النساء .
- (١٦) رواه مسلم بسنده .
- (١٧) سورة النساء .
- (١٨) من رواية مسلم عن عائشة .
- (١٩) متفق عليه .
- (٢٠) سيد قطب . مقدمة في ظلال القرآن .
- (٢١) مجلة المصور المصرية في ١٢/١/١٩٨٤ .

المبحث الأول

الفكر السياسى السائد فى مصر قـبـل التغريب

الحقبة الغربية ، والفترة الاستعمارية :

هل نؤرخ للحقبة الغربية فى مصر ببداياتها ، أم بالنتائج والثمار ؟ أما البدايات فهى مطلع القرن التاسع عشر . حين جلت الحملة الفرنسية وقد خلفت من ورائها صدمة اللقاء . ويمكن القول بأن بصمة الوجود الفرنسى فى مصر كانت من القوة ، بحيث تركت من الآثار ما هو أكبر من حجم المدة الزمنية التى قضتها فى مصر ، والتى لم تزد على السنوات الثلاث .

ولكن تأخرت هذه الآثار بعض الشيء فى ظهورها ، فقد كان للفرنسيين دور من هـأ التربة بدرجة ما لتستقبل البذور ، التى كان أول من غرسها محمد على باشا حين خلص له حكم مصر نهائيا فى العقد الثانى من القرن التاسع عشر .

وأما النتائج فقد شهدت نهايات القرن التاسع عشر أكثرها وأخطرها ، مثلاً بصفة أساسية فى سقوط الشريعة ، وعلمنة الدولة ، وبرزو التيار القومى الوطنى ، فعندما تولى محمد على مقاليد الحكم فى مصر بدا وكأن نمطاً جديداً من الفكر السياسى يوشك أن يولد فى قلب الشرق الإسلامى ولم يكن ذلك بطبيعة الحال صريحاً فى بداية الأمر ، ولكنه لم يلبث بعد ذلك أن بدت بوادره ، ثم سار فى طريقه خطوة بعد خطوة ، حتى تبلور الاتجاه الجديد بصورة واضحة ، وأصبح المراد لمصر على لسان حكامها أن تكون :

« قطعة من أوربا » كما قال الخديوى اسماعيل وهو ينقل إلى مصر قوانين فرنسا مستبدلاً أحكامها بالذى هو خير .

وحتى ذلك الحين لم تكن الحقبة الاستعمارية فى مصر قد بدأت . إذ دخل الانجليز مصر فى سنة ١٨٨٢ ، بعد أن كانت التوجهات الغربية قد أسفرت عن وجهها ، ونقل اسماعيل القوانين المختلطة من التشريعات الفرنسية تمهيداً لالغاء الشريعة الإسلامية بصفة نهائية فى مصر سنة ١٨٨٣ .

ولا شك أن الحقبة الاستعمارية (الانجليزية) والتي تشكل شوطاً فى سياق المرحلة الغربية قد لعبت دورها الكبير فى تكريس التوجه الغربى وتأكيده ، وفيها نضجت ثمار كثيرة مما كان سبق بذره فى بدايات المرحلة ، وبقيت آثاره حتى اليوم ، ويمكن القول من ثم بأنها كانت حقبة للتركيز التفريسى .

ونلمح ذلك جلياً حين نقارن بين موقف الشعب المصرى وهو يقاوم الفرنسيين فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، وموقفه وهو يقاوم الانجليز فى نهاية القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين . فعندما كان المصريون يحاربون جيوش الحملة الفرنسية ، كنت تشم شيئاً من رائحة الإسلام ، نعم لقد كان ذلك الشيء قليلاً وربما كان مبهماً ، إلا أنه لم يكن فى الوسع تجاهله بسبب من البقية التراثية التى كانت تربط ذلك المجتمع يومئذ بالإسلام .

أما الانجليز فقد كان المصريون فى الغالب يحاكمونهم إلى قيم الحضارة الغربية ذاعها متسائلين فى سذاجة : كيف يحق لأمة ديمقراطية مثل بريطانيا أن

تعدى على حق الشعوب فى الحرية وتقرير المصير .

وفى اطار المطالبة بجلاء الانجليز ، بدأت عناصر الفكرة الوطنية فى التبلور من الناحية العملية ، بعد أن كانت مجرد فكرة ذات بريق غروبى خلاب ، بسبب ظهورها فى أوروبا واعتناق الفكر السياسى الغربى لها . وعندما كان لطفى السيد يشقشقق بعبارته المعروفة . « مصر للمصريين » كان يقصد بها نقض القول بالدين كأساس للانتماء ، لا مجرد الاستقلال عن الانجليز ، أو التخلص من التبعية الرسمية للأتراك . فهو يقول : « لاشئ يجمع بين الناس إلا المنافع ، فإذا تناقضت المنافع بين قلبين استحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة فى الجنسية ، أو وحدة فى الدين^(١) » .

ويهدف هذا البحث إلى القاء الضوء على النظام والفكر السياسى الذى كان سائداً فى مصر قبيل الهجمة الغربية ، التى انهزم أمامها . ولم تتم الهزيمة فى واقع الأمر بالضربة القاضية عند بدء المواجهة ، وإنما ظل النظام فى مجمله يتلقى الضربة تلو الضربة ، ويستقبل الصدمة بعد الصدمة ، حتى وهن العظم منه واشتعل الرأس شيباً ، فترخ مرة بعد مرة ، قبل أن يسقط منهزماً بصورة نهائية .

وإذا ما كنا نؤرخ لبواكير الحقبة الغربية بقدوم الحملة الفرنسية ، فقد تعين أن تكون نقطة البداية هى عرض النظام القائم فى مصر قبيل الحملة ، ثم متابعة السير معه طوال عهد محمد على باشا ، الذى كانت توجهاته الغرب تنحو ناحية التمثط الحضارى المادى ، المتمثل فى نقل التقدم الصناعى والزراعى والحروبى ، تمشياً مع طموحاته العسكرية الامبراطورية الخاصة ،

ولم يكن من ثم مستعداً لتغيير حقيقي في أسس أو شكل النظام السياسي
الفردى الذى كان يقف على رأسه .

الفكر السياسى الذى واجه الحملة الفرنسية :

أقبلت الحملة الفرنسية على مصر وهي تعيش نهاية الدولة العثمانية
المملوكية .

ولم يخل الأمر غرابة . فبينما كانت الراية الرسمية تعلن أن مصر ولاية
عثمانية تابعة للسلطان التركى الملقب بخليفة المسلمين ، كان واقع الأمر يقول
بأن السلطة الفعلية فى حكم البلاد لم تكن فى يد السلطان ولا نائبيه ، وإنما
كانت خالصة لأمرأى المماليك .

ولم يكن الأمر كذلك فى بداية الفتح العثمانى لمصر فى مطلع القرن
السادس عشر . فعندما فتح السلطان العثمانى سليم مصر بعد هزيمة المماليك ،
بقيت منهم فلول أعلنت الولاء للحاكم الجديد الذى كان بصدد إعادة البناء
فيما يتعلق بشكل الحكم ونظامه ، فجعل منهم قوة مستقلة بذاتها ولاها
حكم الأقاليم من الناحية المدنية ، قاصداً بذلك أحداث نوع من التوازن بين
القوتين الآخرين الممثلتين فى الوالى التركى نائب السلطان من ناحية ، وقواد
الجنود الأتراك من ناحية أخرى^(٢) .

ولم يلبث الأمر أن تطور لصالح المماليك ، فقويت شوكتهم ، وتضاعفت
سلطاتهم حتى تضاءلت بجانبها سلطة الوالى العثمانى ، صار بإمكانهم عزله ،
وانتهى إليهم من الناحية الفعلية حكم البلاد منذ أواخر القرن السابع عشر ،
وزاد من نفوذهم ما صارت إليه السلطنة العثمانية من الضعف بسبب

اضطراباتهما الداخلية ، وحروبها الخارجية ، وكانت لهم ادارة الحكومة المدنية والمالية ثم صارت إليهم قيادة الفرق العسكرية ، فاجتمعت لهم السلطة بشقيها المدنى والعسكرى . يقول الرافعى : «تلاشت سلطة الولاية العثمانيين ، وعظم نفوذ البكوات المماليك ، وصار لرئيسهم الذى يختارونه لهم زعيما لهم ويلقبونه (شيخ البلد) النفوذ الذى لا يعارض والكلمة التى لا ترد . وصارت مشيخة البلد بمثابة امارة مصر . وعبث المماليك بالولاية العثمانيين وأخذوا يعزلون من لا يرضون عنه^(٣) » .

إذن فقد كان ثمة حبل أو رباط يصل مصر بتركيا العثمانية ، تعد بمقتضاه واحدة من ولايات الدولة التابعة لحكم سلطانها ، وهو رباط واهن ضعيف ، لا يرتب سلطة ، ولا يوفر أسباب حكم . فهؤلاء هم أمراء المماليك - كما يحكى الجبرقى فى تاريخه الذى يرويه كشاهد عيان - إذا اجتمعوا على عزل نائب السلطان الذى لم يكن له سلطة أصلا - أنفذوا إليه رسولا من ضباط الفرق فدخل إلى مجلسه ويحييه بكل احترام ثم يثنى طرف السجادة التى يجلس عليها الباشا ويعلن إليه قرار العزل بقولة « انزل يا باشا » فتكون هذه الكلمة بمثابة أمر الخلع . ويقول المستشرق مارسيل Marcel : «انحصر تاريخ مصر من منتصف القرن السابع عشر إلى آخره فى تعاقب البشوات على ولايتها ، فتولاها ٢٢ والياً لم يكن لهم شأن يذكر فى حكومتها . فكان الواحد منهم يشتري منصب الولاية من ديوان الأستانة ، ويبقى شاغلاً هذا المنصب عاماً أو عامين ولا يستقر هذه المدة فى منصبه إلا إذا ترك الأمور للبكوات المماليك الذين كان منهم شيخ البلد وهو الحاكم الفعل فى البلاد » .

ولكن العجيب في أمر ذلك الحبل الرابطة ، أنه رغم هذه وضعفه
وتهافه ، كان غير قابل للانقطاع . نعم لقد كان المماليك في تلك الفترة
أضعف من أن يقطعه ، ولكن الأمر فيما يبدو كان أعمق من ذلك ، كان
الأمر أمر مناخ اجهالي عام ، يعجز عن تجاهل حقائق الفكر السياسي السائد
حينذاك وعلى رأسها حقيقة الارتباط بالخليفة^(٤) باعتباره الامام الأعظم الذي
يجب أن تدين له الامارات وأمرؤها بالسمع والطاعة . ولو كانت تلك
الدينونة شكلية اسمية ، لاسمع فيها على حقيقة السمع ولا طاعة معها على
ما ينبغي أن تكون الطاعة .

وكان الأمر كذلك من جميع أطرافه : المماليك والأتراك والمصريين .

كان الأولون رغم أيلولة السلطة الحقيقية كاملة اليهم ، يشعرون بحاجتهم
إلى صك الاعتراف العثماني الوارد من الأستانة ، لكي تخلص لهم تلك السلطة
خلوصاً شرعياً . وعندما كان الجدد يجد ، كان المماليك يعودون إلى ادراك
حقيقة موقعهم من الدولة ، وموقع الدولة من السلطنة العثمانية ، فيحكي لنا
الجبرقي عن واحد من رؤسائهم هو مراد بك حين أرسلت تركيا أسطولها إلى
مصر قبيل حملة نابليون فما أن سمع نبأ الأسطول «حتى انخضع في تلك الليلة
للباشا جدا ، وقبل اتكه وركبته ويقول له ياسلطان ، نحن في عرضك
تسكين هذا الأمر ودفعه عنا ، ونقوم بما علينا ونرتب الأمور وننظم الأحوال
على القوانين القديمة» (أى مدة ماكانت مصر خاضعة فعلا لارادة
السلطان^(٥)) .

وتبدو لنا هذه الحقيقة أكثر وضوحا ، حين ننظر فيما انتهت إليه الحركة
الانفصالية التي قام بها الأمير المملوكي على بك الملقب بالكبير ، للاستقلال

بمصر عن سلطان الدولة العثمانية ، فبعد أن أعلن في مصر هذا الاستقلال ، أرسل تابعه المملوكى محمد بك أبا الذهب إلى الشام ليفتحها باسمه ، ولكن هذا الأخير لم يلبث أن اتفق مع الباب العالى ، بعد أن كان قد فتح معظم سورية ، وعاد إلى مصر حاكماً لها باسم الدولة العثمانية ، التى ثبتته فى مشيخة البلد وولته حكم البلاد ، ورجعت تركيا إلى إرسال الولاة كما كان الأمر قديماً^(٦) .

وينقلنا ذلك إلى دلالة على أن الأتراك ، لم يكونوا حتى ذلك الحين ليفرطوا فى ذلك الحبل الرابط بينهم وبين مصر كولاية تابعة للسلطنة ، مهما وهنت عظام تلك التبعية وتهافت أمرها . ولقد كانوا بين الفينة والفينة يستشعرون أهمية استرجاع قبضتهم إلى البلاد ، ومن قليل ذلك تجريدهم لحملة عسكرية سنة ١٨٧٦ لإحكام السيطرة بقيادة حسن باشا الجزائرى ، وعزل مراد بك وإبراهيم بك ، وتولية مملوكى آخر هو اسماعيل بك فى مشيخة البلد . وهى الحملة التى لم يقدر لها أن تنجز مهمتها بسبب عودتها للاشتراك فى حرب الروس .

أما المصريون فقد كان وعيهم بهذه الحقيقة بارزاً وصريحاً ، كانت مصر عندهم جزءاً لا يتجزأ من دولة الخلافة العثمانية . ولنستمع إلى محمد كريم حاكم الاسكندرية المصرى وهو يرفض حماية الأسطول الانجليزى ، حين عرضها قائده نلسن لمواجهة الحملة الفرنسية ، قائلاً له : « هذه بلاد السلطان »^(٧) .

وتبدو أهمية هذا الارتباط بالسلطان وأصالته فى الوجدان المصرى كرمز لما وراءه من علاقة - ولو كانت اسمية - بالدين ، حين ندرك حجم الحقيقة

للأتراك العثمانيين على مصر عند قدوم الحملة الفرنسية . فنعلم أنه لم تكن لهم قوة عسكرية بالمفهوم الحربي اللازم للردع ، ولم يعد للوالى وهو نائب السلطان الملقب بالباشا أية سلطة فى مواجهة المماليك . وقد رأيت أن على بك الكبير حين سولت له نفسه الانفصال عن الدولة العثمانية وأعلن ذلك معتدا بشيئته ، منتهزا غياب القوة التركية وانشغالها فى حرب الروس ، رجع الأمر إلى نصابه بقوى ذاتية من داخل معسكر المماليك أنفسهم ، هى انقلاب محمد بك أبى الذهب واتفاقه مع الدولة العثمانية ، التى كان فى رصيدها الأدبى المعنوى لدى المماليك والمصريين ما يعوض غياب قوتها العسكرية الرادعة عن الساحة المصرية .

ان الاصرار على بقاء ذلك الحبل الشكلى الطويل المسمى بالخلافة - رغم شكليته وضعفه ، دليل على أن التفريط فيه لم يكن وارداً أو متصوراً فى مفاهيم الفكر السياسى السائد حينذاك . حتى أن نابليون حين أراد أن يتملق مشاعر المصريين الدينية ، ويشترى سكونهم بالمكر واخداع ، كان يعلم عنهم هذه الحقيقة فخاطبهم فى منشوره بقولة : « الفرنساوية فى كل وقت من الأوقات صاروا محبين مخلصين لحضرة السلطان العثمانى ، وأعداء أعدائه أدام الله ملكه^(٨) » .

وتلك واحدة مما يحسب لذلك الفكر ، ونحن نزنه بموازين الاسلام ، قياساً بما سيلحق به بعد ذلك من أثر التغرب بالفكرة القومية . لم تكن هذه الفكرة قد طرأت بعد على هذا المجتمع الذى لم يكن - حتى ذلك الحين - يرى فى غير الدين سبباً للتجمع فى اطار الوحدة السياسية أو الدولة ، فهو وحدة أسر الانتماء وهو وحدة رابطة الولاء . ومن هنا كانت نظرة المصريين

دوما إلى الممالك - وهم ليسوا أولى جذور مصرية - نظرة المسلمين إلى المسلمين الذين قد تكون لهم كحكام مظالم وشرور ، ولكن هذه النظرة ماتعدت ذلك إلى اعتبارهم وافدين على الوطن ، بل كانوا يسمونهم (بالمصرية) و(الأمرء المصرية) كما يكرر الجبرتي في عجائب الآثار . وأغلب الظن أن المصريين لم يدركوا مقاصد نابليون الرامية إلى إثارة النزعة القومية بادیء الأمر حين وصف الممالك مشدداً عليهم النكير بأنهم الزمرة «المجلوبون من بلاد الأبازة والجراكسة ، يفسدون في الاقليم الحسن الأحسن الذى لا يوجد في كرة الأرض كلها»^(٩) .

لم تكن لدى المصريين حينذاك قابلية للشعور بالفضاضة في أن يعيش على أرضهم بل ويحكمهم مسلم من بلاد الأبازة أو جورجيا وفقاً للنصر الفرنسى من منشور نابليون الأول للمصريين ، أو أن يجلب من القوقاز أو من غير هذه أو تلك . إلى هذا الاقليم الحسن الأحسن ، فصفة الإسلام تجب ماعداها . ورابطة الدين تغنى عما سواها . بغض النظر عما يمكن أن يوجه لهم من المثالب والعيوب كحكام ، وهو الأمر الذى يمكن للوطنيين في أى بلد أن يواجهوا به حكامهم من بنى جلدتهم .

فقد كان الدين حتى ذلك الوقت عنصراً بارزاً في الدولة ككيان سياسى على رأسه سلطة حاكمة . وكان وصفاً طافياً على سطح الأحداث ، وفي وعى الناس محكومين وحكاماً . وذلك بغض النظر عما كان مفهوم الدين ذاته قد أصيب به ، من فساد في التصور الاعتقادى ، أفرز فساداً في سائر فروع الحياة وضروبها . ولكنه لم يصل إلى درجة الجهر باسقاط الراية بصورة رسمية . لأن ذلك هو ماتكفلت به الهجمة الغربية بعد ذلك في نهاية القرن التاسع عشر الميلادى على النحو المفصل في المبحث التالى .

وكانت هذه الحقيقة من الواضح بحيث فرضت نفسها على الفرنسيين وهم يعدون العدة للتعامل مع الشعب المصرى ، حتى يمكن القول بأن الباب الذى اعتمده نابليون للدخول إلى المصريين كان باب الدين . الذى استغله نابليون منافقاً ، بصورة ساذجة وسطحية . فهذا هو المنشور الذى وجهه نابليون للمصريين وقد افتح بعبارته تقول : « بسم الله الرحمن الرحيم لا إله إلا الله لا ولد له ، ولا شريك له فى ملكه » . ثم يقول : « يا أيها المصريون قد قيل لكن أنى ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم ، فذلك كذب صريح فلا تصدقوه ، وقلوا للمغتربين انى ما قدمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين ، وإننى أكثر من الممالك أعبد الله سبحانه وتعالى ، واحترم نبيه والقرآن الكريم » . ثم يضيف كاذباً أيها المشايخ والقضاة والأئمة والجرنجية وأعيان البلد ، قولوا لأمتكم أن الفرنساوية هم أيضا مسلمون مخلصون . وفى النص الفرنسى (محبون للمسلمين المخلصين) وثبات ذلك أنهم فى رومية الكبرى خربوا فيها كرسى البابا^(١٠) الذى كان دائماً يحث النصارى على محاربة الإسلام . ثم قصدوا جزيرة مالطة وطرّدوا منها الكوالية^(١١) الذين كانوا يزعمون أن الله تعالى يطلب منها مقاتلة المسلمين ، ومع ذلك الفرنساوية فى كل وقت من الأوقات صاروا محبين لمخلصين لحضرة السلطان العثمانى وأعداء أعدائه أدام الله ملكه .

ويدل ذلك على أن نابليون حينما أراد أن يقدم الفرنسيين للشعب المصرى ، بالصورة التى يعلم أنها مظنة القبول عنده ، قدمهم « كمسلمين مخلصين » أو على الأقل « محبين للمسلمين المخلصين » . وأنهم « خربوا فى روما كرسى البابا الذى كان يحث النصارى على محاربة المسلمين وأنهم قاتلوا

فرسان مالطة الذين كانوا يزعمون أن الله تعالى يطلب منهم مقاتلة المسلمين .

لقد كان المدخل بالقطع ذا علاقة بالإسلام . الذى ظن - رغم كل ما شاب وجوده الحقيقى من خلل - سمّا غالباً فى المجتمع ، يراه الناس أساس التجمع وسبب الدولة .

سلطة العلماء ورجال الشرع :

كان العلماء ورجال الشرع يمثلون طبقة مستقلة بذاتها ، يتشكل منها ما يمكن تسميته مجازاً باسم (السلطة) لما كان لها من شأن فى قيادة حركة الأمة من الناحية الشعبية ، وتمثيلها أمام حكامها «لقد كان لهم فى ذلك العهد تأثير عظيم فى نفوس الأمة وقيادة أفكارها ولهم الزعامة الأدبية والسياسية بين الجماهير وإليهم ترجع قيادة الحركات التى ظهرت على مسرح الحوادث السياسية فى مصر .

وكان هؤلاء العلماء موئل المواطنين فى الاعتراض على نظام الحكام والمطالبة برفعها ، وكانوا يحكم مكانتهم العلمية والدينية بمثابة نواب الأمة فى التعبير عن آلامها وآمالها وقد ظهرت نيابتهم عن الشعب فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . وكان لهذه النيابة أثرها فى بعض المواطن فى رفع الظلم عن الشعب أو التخفيف منها^(١٢) .

ويروى لنا الجبرقى فى عجائب الآثار واقعة من واقعات تدل على ما وصلت إليه سلطة العلماء لدى الحكام بحيث يستطيعون حملهم على إلغاء بعض قراراتهم أو تعديلها بما يرفع الظلم عن العامة ، وذلك حين اشتكى أهل قرية بشرقية بليس من أتباع محمد بك الألفى ، وذكروا أنهم

ظلموهم ، وطلبوا منهم ما لا قدرة لهم عليه ، واستغاثوا بالشيخ الشرفاوى فحضر إلى الأزهر كما يقول الجبرقى « وجمع المشايخ وقفلوا أبواب الجامع ، وذلك بعد ما خاطب مراد بك وإبراهيم بك (وهما رئيسا المماليك) وأمروا الناس بغلق الأسواق والخوانيت ، ثم ركبوا فى ثالى يوم واجتمع عليهم خلق كثير من العامة وتبعوهم وذهبوا إلى بيت الشيخ السادات ، فبعث إبراهيم بك . بأيوب بك فوقف بين أيديهم وسألهم عن مرادهم فقالوا : نريد العدل ، ورفع الظلم والجور ، وإقامة الشرع ، وإبطال الحوادث والمكوسات التى ابتدعتموها وأحدثتموها . ويضيف الجبرقى ما يشير إلى أن ائمة العامة ظل قائماً بقيادة العلماء ، حتى أرسل إبراهيم بك إلى المشايخ يعضدهم ، وأرسل إلى مراد بك يخيفه عاقبة ذلك ، فبعث مراد بك يقول : أجيئكم إلى جميع ما ذكرتموه إلا شيئين : ديوان بولاق وطلبكم المنكسر من الجاهلية ، ونبطل ما عدا ذلك من الحوادث والظلم » .

والحق أن هذه واحدة من واقعات كثيرة ، ذكرها الجبرقى وغيره ممن أرخوا لهذه الحقبة المملوكية العثمانية ، وهى الحقبة المتاخمة لبواكير المرحلة الغربية . وقد أوردناها لدلالة فيها جديرة بالتوقف والإشارة ، وذلك هو ما يبدو من ارتباط النظام الحاكم والقرار السياسى الصادر عنه ، بصورة أو بأخرى . بدرجة أو بأخرى ، بكلمة علماء الشرع ، التى لاشك أنها تستمد بريق نفوذها من الدين الذى يفترض فيهم حمل العلم بشريعته . نقول بذلك رغم اننا ننظر إلى هذه الحقبة بمنظور الإسلام الحقيقى ، على أنها كانت تعيش عصور ما بعد الفصام .

فلم تزل كلمة «الشرع» حتى ذلك الحين مما يحتج به في مواجهة السلطة الحاكمة ، بغض النظر عن حقيقة ذلك الشرع من ناحية التطبيق العملي ، فضلا عن جانب المفهوم النظري . فهذا هو عمر مكرم نقيب الأشراف في مصر يجادل مثل السلطة عمر بك الذي تسائل قائلاً : كيف تثورون على من ولاه السلطان عليكم وقد قال الله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» . فيرد عمر مكرم : ألا فلتعلم أن أولى الأمر هم العلماء وحملة الشريعة والسلطان العادل . وهذا الحاكم الذي أرسلكم ما هو إلا رجل ظالم خارج على قانون البلاد وشريعتها ، فلقد كان لأهل مصر دائما الحق في أن يعزلوا الوالي إذا أساء السيرة ولم يرض الناس عنه . على أنني لا أكتفى بذكر ما جرت عليه عادة البلاد منذ الأزمان القديمة ، بل أذكر لك أن السلطان نفسه أو الخليفة إذا سار في الناس سيرة الجور والظلم كان لهم عزلة وخلعه .

اذن فقد كان لعلماء الشرع في تلك الفترة كلمة مسموعة لاسيما إلى انكارها أو نفي دلالتها على بقاء ظل للدين بصرف النظر عن حقيقة ذلك الظل أو عدم حقيقته .

وربما كانت هذه الكلمة المسموعة لطبقة العلماء ، هي تصور ذلك العصر أو مفهومه لوجوب خضوع السلطة لشرع الله تعالى وأحكامه . أو هي الشكل الذي تبلورت فيه قاعدة (اسلامية السلطة) بمفاهيم تلك الحقبة التي كان بينها وبين حقيقة الإسلام العملية بون بعيد .

وليس من خصائص النظام السياسي في الإسلام ، أن تنشأ مؤسسة مكونة من العلماء أو طبقة مؤلفة من رجال الشرع ، تمارس بحكم انتابها

لمؤسستها أو طبقته نوعاً من الرقابة على السلطة الحاكمة ، وإنما تملك هي وغيرها بحكم الانتماء العام لدار الإسلام حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتقديم النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم ، فقط بحسبانهم مسلمين ، لا باعتبارهم من هذه المؤسسة أو تلك الطبقة ، التي تنهى هم عضويتهم بها - أكثر مما تنهى لغيرهم - دواعي العلم بالحق وأسباب وجوب الصدع به .

ورغم ذلك فقد كان الفكر السياسي السائد حينذاك لا يعن النظر كثيراً في تلك التفرقة بين كلمة العلماء بحسبانها تعبيراً عن رأى مؤسسة ، أو باعتبارها ممارسة مفتوحة لحق النصح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . بل كان هذا الفكر السياسي ينزل هذه الكلمة منزل السلطة التي تمارس كثيراً من معطيات العملية السياسية ، دون أن يرفع في وجهها شعاراً يقول « لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة » أو « دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . أو يخضع لإرهاب عبارات من نوع (النيوقراطية) أو (حكم رجال الدين) .

توصيف المجتمع :

ويمكن القول مما سبق بأن المجتمع المصري في تلك الآونة ، لم يكن دولة قومية ولم يكن كذلك مجتمعاً علمانياً . فهل يمكن لذلك وصفه بأنه كان مجتمعاً إسلامياً ؟ . إذا كان الإسلام هو مجرد عدم (القومية) وعدم (العلمانية) فالجواب : نعم .

ولكن الإسلام ليس كذلك - انه ليس وصفاً سلبياً يتم اكتسابه بمجرد انتفاء ما يناقضه ، وإنما لابد من خطوة تالية إيجابية ، هي ممارسة مناجه بصورة عملية ، قائمة على اعتقاد صحيح .

ولا يعطى الإسلام وصفه الحقيقي للدولة أو المجتمع ، متى اكتفى القوم فيها برفع الراية الرسمية واعلانها ، دون أن يتجاوزوا ذلك إلى مناج الشريعة التى تمثلها تلك الراية غاية وسبيلا . فإذا كانت القومية فى حقيقتها تعارض الإسلام ، وكان وجودها من ثم مما ينافيه ، فإن انتفاءها - رغم أهميته - لا يكفى للحكم بالإسلام . لأن الإسلام يلزم الناس بعد الاجتماع تحت رايته بممارسة مناجه ، واتباع شريعته ، واستهداف أهدافه ، وتوسل وسائله .

وعلى ذلك فإن انتفاء النظام السياسى فى مصر العثمانية ، من ناحية الشكل ، لدائرة الفكر السياسى الإسلامى العام ، لا يمنع من إعادة محاكمة هذا النظام إلى حقائق الإسلام الموضوعية ، تلك التى تنحصر فى مصداقية التطبيق لـ « لا إله إلا الله » قاعدة الأساس الأول فى البناء الإسلامى أيا كان فرداً أو دولة .

فالإسلام بحكم ربانية المصدر والتكوين - لا يمكن أن يكون مجرد شكل رسمى ، أو إجراء علنى ، وإنما يرتبط الحكم فى المسألة بمدى تعبير الشكل عن الجوهر وتصديقه له . وهو الأمر الذى كان - كما سبق القول - قد أصابه الخلل قبل هذه الآونة بوقت غير قصير .

ولكن الذى يبقى لهذه الحقبة ، فى مواجهة الحقبة المتغربة الراهنة ، هو أن الأولى - وقد احتفظت بالراية بغض النظر عن مصداقية التطبيق - يمكن

ادراجها بشكل أو بآخر داخل إطار العصر الإسلامي بمفهومه التاريخي
التراثي الواسع ، أما الثانية - وقد أسقطت الراية ، وانتهجت العلمانية ،
ودانت للقومية ، فلا يمكن نسبتها إلى غير الجاهلية .

المراجع

- (١) لطفى السيد والشخصية المصرية ، د . حسين فوزى النجار ، مكتبة القاهرة الحديثة ص ٧٧ .
- (٢) الرافعى . تاريخ الحركة القومية . ج ١ ، دار المعارف ، ص ٢٩ . وكذلك الروضة المأنوسة فى أخبار مصر المأنوسة لابن أبى السرور البكرى .
- (٣) الرافعى السابق . ص ٣٥ .
- (٤) لم يظهر لقب الخلافة لدى السلاطين العثمانيين إلا فى القرن الثامن عشر الميلادى . وفى القرن التاسع عشر اتخذ اللقب مضامين اجمالية تشير إلى السيطرة على كافة المسلمين .
- (٥) الجبرقى .
- (٦) الرافعى السابق ٣٨ .
- (٧) الرافعى . مصر المجاهدة فى العصر الحديث . ص ١٣ .
- (٨) وترجمة الأصل الفرنسى تقول «ألسنا نحن الذين كنا على الدوام فى خلال العصور أصدقاء السلطان العثمانى أدام الله ملكه» .
- (٩) الجبرقى .
- (١٠) يشير بذلك إلى الحملة الفرنسية التى توجهت إلى روما أثناء حرب ايطاليا وطردت البابا منها .
- (١١) مأخوذة من الكلمة الفرنسية Chevalier طائفة دينية كانت تعرف بفرسان القديس حنا الأورشلمى ، وقد تولوا حكم مالطة منذ عهد شارلكان وصار اسمهم «فرسان مالطة» وكانوا يأسرون المسلمين ويحبسونهم بالجزيرة .
- (١٢) الرافعى - مصر المجاهدة فى العصر الحديث - ص ٩ .

المبحث الثانى

تطور الفكر السياسى فى مصر بفعل التغريب

تمهيد التربة : (مابعد الحملة الفرنسية) .

كان لابد من لقاء مع الغرب . وهو ماتكفل به الفرنسيون حين داهموا المجتمع المصرى على مشارف القرن التاسع عشر . وحتى ذلك الحين ، لم يكن لكلمة الغرب فى مفهوم المصريين أية دلالات متصلة بالتقدم المادى أو الحضارة . ولم يكن ذكر الغرب فى ذلك الوقت عندهم ، ليستدعى أكثر من مفهوم الكفر والصليبية .

غير أنه ما أن خرج الفرنسيون من مصر ، بعد سنوات ثلاث من قدومهم ، حتى استيقظ المجتمع المصرى فى عمومته على احساس تجاه الغرب جديد . لقد كان احساساً فجائياً غير متوقع ، بقوة الغرب وتقدمه ، وهو الاحساس الذى تطور بعد ذلك ، إلى إعجاب بهذه القوة ، وانهار بذلك التقدم ، سرعان ما لازمه شعور كامن بالنقص والدونية .

ولقد جاء نابليون إلى مصر غازياً على رأس جيشين فرنسيين ، أولهما الجيش العسكرى بأسلحته الحديثة ، وتنظيمه الجديد ، وتدريبه المحكم ، وثانيهما جيش مكون من علماء فرنسا ، وفنانها ومؤرخيها « كان أخطر من الجيش المحارب ذاته »^(١) .

وكان المجتمع المصرى حينذاك مجتمعاً جامداً وهامداً وهشاً ، مفقداً لخط الدفاع اللازم لمواجهة الجيش المحارب ، وما وراءه من ظلال حضارية ، لقد

كان يفتقد جوهر الظلال الحضارية المقابلة والتي لا سبيل بغيرها إلى مواجهة أو دفاع .

ورغم أن الحقبة الفرنسية بدأت في مصر وانتهت ، دون أن يشهد النظام السياسى فيها تغيراً حاداً في ملامحه ، اذ ظلت للعثمانيين سيطرتهم الاسمية وان كانت قد قويت ، وظلت للماليك سيطرتهم الفعلية وإن كانت قد ضعفت ، فإن أهميتها تكمن في تمهيد التربة لبذور التغريب التى كان من نتائجها بعد نضوجها ذلك الانقلاب الحاد فى جوهر النظام السياسى ولامحه الشكلية .

ولم تكن فعالية الحملة فى هذا الاتجاه ممثلة فحسب فيما فاجأت به المجتمع المصرى من حديث وجديد فى التسليح والتنظيم والتدريب الحربي ، أو حديث وجديد فى أنماط العيش الحياتية اليومية ، أو حديث وجديد متمثل فى ذلك المسح الجغرافى والأثرى والذي كان من شأنه نبش الحديث عن الفراعنة والفرعونية ، وكذلك النشاط العلمى المكثف الذى قام به المجمع العلمى الذى أنشأه نابليون فى مصر وتعرض لعدد من المسائل المتصلة بتأمين الحملة وتوفير احتياجاتها من الذخيرة ، وكذلك المسائل المتصلة بالبنية الجغرافية والتاريخية لمصر ، بل لقد كان مما عرض نابليون على المجمع لدراسته فى جلسته الأولى « حالة التشريع والقضاء المدنى والجنايى فى مصر ، وحالة التعليم ، والاصلاحات التى يمكن ادخالها على هذه النظم^(٢) » .

لقد واجه المصريون بالحملة الفرنسية أول حالة تفترق السلطة الحاكمة فيها عن الإسلام ، حتى ولو كان اسماً . وهو افتراق ينطوى على دلالة علمانية تنبئ بما بعدها .

أضف إلى ذلك ما عمد إليه الفرنسيون من إثارة النزعة القومية ، واستجاشة العصبية الوطني لدى المصريين في مواجهة الأتراك . ففي خطاب نابليون الذى افتتح به الديوان العام الذى أنشأه فى أكتوبر سنة ١٧٩٨ نرى نابليون « يشيد بعظمة مصر القديمة ، ومركزها الممتاز فى العالم ، ويعترف بأن مصر كانت معلمة الأمم وحاملة لواء الحضارة^(٣) » ويقول وفقاً لترجمة الجبرقى « ان العلوم والصنائع والقراءة والكتابة التى يعرفها الناس فى الدنيا أخذت عن أجداد أهل مصر الأول . ولكون قطر مصر بهذه الصفات طمعت الأمم فى تملكه ، فملكه أهل بابل وملكه اليونانيون والعرب والترك الآن . إلا أن دولة الترك شددت فى خرابه لأنها إذا حصلت الثمرة قطعت عروقها^(٤) » .

ويبالغ البعض مدفوعاً بانتمائه الجذرى إلى المدرسة الغربية فيذهب إلى أن الإحتلال الفرنسى بعد أن بعث القومية المصرية « أسس أول مجلس مصرى للوزراء ، وأول برلمان مصرى فى القاهرة^(٥) » . يشير ذلك إلى الديوان العام الذى شكله نابليون من ستين عضواً . فهو برلمان . والى « الديوان الخصوصى المختار من بين أعضائه والمكون من أربعة عشر عضواً فهو أول مجلس وزراء عرفته مصر^(٦) » .

ومع أننا لا ننكر أن المجتمع المصرى كان فى تلك الآونة فى وضع القابلية للتأثر الحضارى إلا أننا نرى أن الحملة الفرنسية لم تنتج آثاراً مباشرة وحادة فى تكوين أو شكل النظام السياسى فى مصر خلال فترة وجودها القصيرة ، وإنما كان دورها كما سبق القول هو دور من هيا التربة بحيث تتقبل بعد ذلك البذور فلو قدر لصفحة الغرب أن تطوى خلف الفرنسيين بعد أفولهم ، ولم

يكن ما كان بعدها من غرس غرسه محمد علي ، وتعهده أولاده من بعده ، ثم رعاه الاحتلال الإنجليزي ، وتبناه المتغربون المصريون لما كان لتلك الحملة الفرنسية من أثر في التغريب ، لأنه لن يكون ثمة في مصر تغريب .

ولم تكن تلك المؤسسات النابليونية في حقيقتها أكثر من مجالس بلدية محلية ، تمارس سلطة شكلية مطعونة في شرفها لم ينظر إليها الناس أبدا نظرة الجدية . ولم تكن هذه المؤسسات على أى حال بالأنظمة المتكبرة « فقد كان في مصر قبل الحملة الفرنسية ديوان دائم هو الديوان الذى يتشكل من الوجاقلية (رؤساء الجند الذين انخرط فيهم المصريون ، وتمصر الأتراك منهم بمضي الزمن) ويكون مجلس شورى الباشا^(٧) وهو الديوان الذى يصفه الرافعي بأن له سلطة كبيرة في إدارة الحكومة ، لأن الباشا الوالى لا يستطيع أن يرم أمراً إلا بموافقة أعضائه ، وإذا وقع خلاف بينه وبينهم يؤجل البت فيه إلى أن يرفع الأمر إلى الأستانة ولهم أن يطلبوا عزله ، فكانت سلطة ضباط الفرق بمثابة رقابة واشراف على سلطة الوالى^(٨) » .

ويبقى للحملة الفرنسية فيما يتعلق بفاعليتها في تهيئة التربة لتلقى بذور التغريب ، مساهمتها الرئيسية في تكوين المناخ السياسى الدولى الذى جلب الانجليز إلى الساحة المصرية . فمنذ تعقبهم للفرنسيين على صفحة البحر المتوسط ، لم تهدأ لهم ثائرة حتى قر قرارهم في مصر بطغيان القوة ، وما استجلبه من طغيان الفكرة واستهواء الحضارة .

كما يبقى لها في هذا الاتجاه دورها في اثارة الخلخلة السياسية الداخلية ، التى انبثق منها محمد علي باشا ، واليالىس كمن سبقه من الولاة ، على رأس حقبة ليست كالذى سبقها من الحقب .

أول البذور (محمد علي باشا)

في البدء كان الجيش :

تولى محمد علي مقاليد الحكم في مصر سنة ١٨٠٥ ، محمولا على أكثاف المشايخ ورجال الأزهر ، ولم يكن أنسب لتلك الفترة من محمد علي ، وما كانت لتناسبه كذلك حقبة غيرها . كانت رموز النظام السياسي القديم تتصدع وتهاوى ، بينما كانت رياح الغرب تفرض نفسها على الساحة فرضاً .

وباستثناء الطرف المصري من أطراف العملية السياسية ، فقد فضحت الحملة الفرنسية تهافت النظام السياسي وضعفه وقلة حيلته ، يصدق ذلك على العثمانيين أصحاب السلطة الاسمية ، كما يصدق على المماليك أصحاب السلطة الفعلية في البلاد .

ونقول باستثناء الطرف المصري لأنه أولا : لم يكن مشاركاً في سلطة الحكم بالاسم أو بالفعل ، ولأنه ثانيا : قد لعب دوراً في مقاومة الفرنسيين ورفضهم ، مدفوعاً ببقية باقية فيه من تراث الإسلام .

وعندما خرج الغرب من مصر ممثلاً في الفرنسيين ، ظل قائماً فيها يمثله الانجليز ، الذين لعبوا دوراً لا ينكر في جلاء الحملة الفرنسية ، وظل أسطولهم رابضاً في مياه البحر المتوسط بعد جلائها ردحا من الزمن ، يحمل ريح الغرب ، وكأنه يقول أن الغرب لا يقهره إلا الغرب .

وبدت في الأفق حقيقة ذات شقين ، لا مفر من الاعتراف بها ، وهي تفوق الغرب في مضمار الحضارة المادية ، وتدهور الجانب الآخر ، الذي زاد من احساسه بالشق الأول ، أنه كان مفقداً لأي مضمار آخر في مقابلها .

وفي هذا المناخ المحمل بهواء الغرب ، تولى محمد علي حكم مصر واليا من قبل الدولة العثمانية ولم يكن لدى الرجل ما يدفعه لمقاومة التيار ، بل لقد كان عنده ما يدعو به إلى مجاراته والسير في ركابه .

فقد كان واليا مختلفا عمن سبقوه . ليس فقط في طريقة توليته التي فرضت على الدولة العثمانية فرضا على غير معهود الأمر من قبل . بل كذلك في طموحاته الواسعة التي كان الجو السياسي يسمح بها ، فلقد كان الرجل على وعى بضعف الدولة العثمانية من ناحية ، ويضعف الأمراء المماليك في مصر من ناحية أخرى ، فبادر بهؤلاء ففرض عليهم ، وخلال له الجو في مصر ، فاستدار إلى الدولة العثمانية وفي قلبه الاستقلال عنها والتوسع على حسابها .

وكان الرجل يعلم أن السبيل إلى ذلك هو الجيش . فهو الذي يحميه ويثبت سلطانه في الداخل وهو الذي يستند عليه لتحقيق طموحاته في الخارج ، ومن هنا أصبحت المؤسسة عمود الكيان الذي أقامه محمد علي ، ومحور الارتكاز فيه .

وكان - وقد شهد بعينه تفوق العسكرية الغربية حين انهزم أمام الفرنسيين ضمن جيش عثماني مرسل لمقاومة الحملة - يعلم ألا سبيل إلى اقامة ذلك الجيش على أسسه بغير الاستعانة بالخبرة الغربية ، وانتهاج المناهج

الأوربية في تنظيم الجنود وتدريبهم فنون القتال الحديث واستعمال أدوات الحرب الجديدة .

وعندما بدأ محمد علي حركة التحديث في جيشه المكون من أمشاج الشعوب العثمانية ، ووجه بمقاومة شديدة . يقول الجبرتي في وصفها : أمر الباشا جميع العساكر بالخروج إلى الميدان قبيل الفجر للتعلم على طريقة الافرنج إلى الصخرة ، فأخذوا في الرماحجة والبندق المتواصلة المتابعة كالرعود ورجعوا داخلين إلى المدينة في كبكة عظيمة ، وداسوا أشخاصاً بخيولهم بل وحميراً ايضاً^(٨) . وتمرد الجند وأشاعوا الاضطراب في المدينة . وحينئذ أدرك محمد علي أن التحديث بحاجة إلى جيش جديد لم يسبق له ممارسة التدريب والتعلق بوسائله القديمة ، فلجأ إلى تجنيد المصريين لينشئهم منذ البدء على نظام العسكرية الغربى المنقول عن فرنسا بحذافيره .

ففى ١٧ فبراير ١٨٢٢ أصدر محمد علي أمره بجمع أربعة آلاف مصرى من الوجه القبلى ، وارسالهم إلى سليمان باشا الفرنساوى (كولونيل سيف) مدرب الجند بأسوان ليدربهم ثلاث سنوات وفقاً لنظم التدريب الحديثة ، وليصبحوا من بعدها جنوداً مدى الحياة .

اذن فقد كان المدخل عسكرياً .

بدأه محمد علي بتحديث الجيش عن طريق نقل النمط العسكرى الفرنسى ، فى المشاة والفرسان والمدفعية « وجرى الأمر على مايتبع فى الجيش الفرنسى من تمرينات وتحركات حتى فى الموسيقى ، وترجمت القوانين واللوائح الفرنسية حرفياً لينظم الجيش المصرى على مقتضاه . واتبع فى

تصنيف درجات الضباط وترقيتهم النظام الفرنسى ، ولا يكاد يظهر خلاف عن النظم الفرنسية إلا النداءات العسكرية التى بقيت تركية ، والا ملابس الجند ، وتم كل ذلك بواسطة ضباط ايطاليين وفرنسيين ثم غلب الطابع الفرنسى . وكان أشهر هؤلاء كولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوى) الذى ألقى على عاتقه مهمة تشكيل الجيش وتدريب ضباطه ابتداء من الجماعة التى أرسلت إلى أسوان فى ١٨٢٠ . وعرفت أسماء مثل الجنرال (بوابيني) ، والكولونيل (جودان) ، و(بولونيني) ناظر مدرسة المشاة ، و(ساجرا) البرتغالى ناظر مدرسة المدفعية ، و(بيسون) مراقب إنشاء السفن ، واللواء (دى سيريزى) الذى أشرف على الترسانة البحرية . و(موجيل) الذى صمم أحواض السفن بالاسكندرية . (أنطون نيانس) و(كاملو موسكاتى) من معلمى المدرسة البحرية^(٩) .

ثم اتجه محمد على بعد ذلك إلى الجانب المدنى ، تدريجيا بالقدر اللازم لخدمة الأغراض العسكرية فكانت مشروعاته المدنية من اقتصادية ومالية وهندسية وصناعية وزراعية تستهدف الجيش ابتداء . بل لقد كاد جهاز الدولة المدنى أن يكون جزءا من كيان واسع يضم الجيش ويصطبغ بالصبغة العسكرية .

وفى رحم هذا الكيان الواسع المكون من الجيش وجهاز الدولة ، تكون جنين (التحديث) الذى نما إلى (المصرية) بملوها القومى ، وإلى (العلمانية) بمفهومها الغربى الكاثوليكي . وعلى طول الفترة التى حكم فيها محمد على مصر ، والتى استغرقت نصف القرن ، كان الاحساس (بالمصرية) يتزايد بصورة تدريجية لم يعبر عنها محمد على صراحة ، ولكنه كان يطوى عليها قلباً

لا يؤمن غيرها . لا عن حب خالص للمصريين ومصر ، ولكن لأن ربح العصر كان يحملها ، ولأنها - أكثر من غيرها - كانت أقرب إلى أهدافه ووسائله .

لقد كان هذا الجهاز بشقيه العسكرى والمدنى ، هو النواة التى تكونت من حولها بنية الجماعة المصرية ككيان متميز بخصائص الوطنية ، وفى ذلك يقول بعضهم بحق : « ان الدولة المصرية هى المؤسسة التى قام على أكتافها بناء الجامعة السياسية المصرية ، وكانت حتى الثورة العرابية التنظيم الأوحد الذى رعى هذه الجامعة ونما بها . وكان بناء الجيش المصرى هو الزاوية فى هذا البناء ، لم يشيد الجامعة الوطنية فى مصر حزب من الأحزاب أو أية جماعة أهلية ، إنما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق ، وفى أحشائهما ولدت « المصرية » و « الحداثة » متمثلة فى الجيش ودور التعليم ومؤسسات الحكم المتطورة . ان التنظيم « المصرى » كان سابقاً على الوعى بالمصرية^(١٠) . »

ومن هنا فقد ظهرت عبارة « التمسير » لوصف الاجراءات التحديثية التى كان محمد على يتخذها فى بناء الجيش والجهاز الادارى الحكومى . والتمسير بهذا المفهوم هو جعل الشئ مصرية ، بما يعنى أنه لم يكن مصرية من قبل . ومن هنا فالحديث عن تمسير المجتمع المصرى فى هذه الآونة ، هو حديث عن سلبها عن الانتماء للرابطة السياسية الإسلامية التى تجمعها بالدولة العثمانية . ورد كيانها الجمعى إلى فكرة الانتماء الوطنى لمصر .

كان محمد على يؤمن بذلك ، أو قل انه لم يؤمن بما يقابله . كان كل ما يعنيه هو انقاذ مشروعه السياسى الكبير ، وهو المشروع الذى لم يكن نجاحه ليم إلا

على حساب الرابطة العثمانية من ناحية ، وبانتهاج المنهاج الغربى فى التنظيم
التدريب والتسليح من ناحية أخرى . وهو ما اقتضى تعاملأ واسعاً مع أوربا
الأوربيين .

ولذلك يمكن القول بأن الجيش لم يكن فقط تربة مصرية تغرس فيها بذور
التغريب على عهد محمد على باشا بما استحدث فيه من نمط الغرب
العسكرى . بل كان لذلك النواة العملية التى تنشأت من حولها فكرة
الوطنية المصرية ، وهو ما يشكل منعطفاً خطيراً فى طريق الفكر السياسى
بفعل التغريب .

نظام التعليم :

أنشأ محمد على نظاماً جديداً للتعليم يقوم على النمط الغربى .
صحيح أنه أبقى على الأزهر ، ولكنه ابقاء من نوع قول الشاعر المتنبى
« وكفّله ألا يموت قتيلاً » ففى جو الاستبداد الدكتاتورى الذى أشاعه محمد
على لم يعد للأزهر دوره المعهود فى المعارضة السياسية . وظل على جموده فى
مجال الفقه ، وكسله فى باب الاجتهاد .

وانما أقام إلى جانب الأزهر نظاماً تعليمياً علمانياً كاملاً . وذلك بنشر
المدارس على اختلاف درجاتها وارسال البعثات العلمية إلى أوربا ، وقد اتبع
فى هذا السبيل - كما يقول الرافعى مادحاً تلك الفكرة التى اتبعها فى انشاء
الجيش والأسطول ، ذلك أنه اقتبس النظم الأوربية الحديثة فى نشر لواء
العلم والعرفان ، فأسس المدارس الحديثة وأخذ من الحضارة الأوربية خير

ما أنتجته العلوم والقرائح فنهض بالأفكار والعلوم في مصر نهضة كبرى كانت أساس تقدم مصر العلمى الحديث^(١١) .

ولأنه كان ينبغى على كل شيء أن ينتهى إلى خدمة المشروع السياسى لمحمد على ، فقد كان المستهدف من هذه العملية التعليمية هو خلق طبقة من المتعلمين تعليماً علمياً عالياً ، يمكن استخدامه لصالح الجيش أو الأسطول أو جهاز الدولة المدنى الخادم لها . ولذلك فمن المفهوم تماماً أن تكون مدرسة الهندسة هى أول ما أنشأ محمد على من المدارس العليا فى مصر ، فلقد أنشئت تلك المدرسة سنة ١٨١٦ على ما أورد الجبرى فى أحداث سنة ١٢٣١ هـ .

وباستقراء البعثات التى ابتدأ محمد على فى إرسالها إلى أوروبا منذ سنة ١٨١٣ ، نلاحظ غلبة الطابع العلمى العملى ، ففى البعثة الأولى إلى المدن الايطالية أرسل طائفة من الطلبة لدراسة الفنون العسكرية وبناء السفن وتعلم الهندسة . وقد بلغ عدد الطلبة الذين أوفدهم محمد على إلى أوروبا من سنة ١٨١٣ حتى سنة ١٨٤٧ — ٣١٩ طالباً . يقول الرافعى : « وهو عدد عظيم إذا قيس بدرجة الثقافة التى بلغتها مصر فى ذلك العصر »^(١٢) .

ولقد أفرز هذا النظام التعليمى الجديد ، فئة جديدة من المثقفين ، ذوى تكوينات عقلية غربية ، فرنسية بصفة خاصة ، من أمثال رفاعة الطهطاوى . حملت على أكتافها بعد ذلك عبء عملية الانتقال بالمجتمع المصرى من عصر إلى عصر ، ومن حال إلى حال .

فقد أنشأ رفاعه في مصر سنة ١٨٣٦ مدرسة الألسن ، التي تخرج منها طائفة من المترجمين قامت على أكتافهم بقيادة الطهطاوى حركة واسعة للترجمة عن الغرب في كل ضرب من ضروب العلوم والفنون فقد ترجمت هذه الطائفة المبكرة من الخريجين ألفين من الكتب في فترة وجيزة . وكانت اللغات التي تدرس بهذه المدرسة هي الفرنسية والتركية والايطالية والانجليزية . وكان رفاعه يدرس فيها اللغات والادارة والقانون الفرنسى .

الفكر السياسى :

كان نمط الفكر السياسى السائد في الغرب ، هو الشيء الوحيد الذى لا يرغب محمد على في نقله عن أوروبا . فقد تقلصت في ظل هذا النمط بوجه عام سلطات الملوك والحكام ، في مواجهة الجماهير الشعبية ، التي كان دورها في ممارسة نوع من السلطة ينمو ويطرد . وهو الأمر الذى لم يكن محمد على ليسلم به أو يتصور امكان سريانه في مملكته .

غير أن الرجل - وقد كان مؤمناً بالغرب - رأى أن ينقل عن حضارته ما يستشعر حاجته إليه لخدمة مشروعه السياسى الكبير ، الرامى إلى إنشاء قوة حربية مصرية يستطيع بها صنع امبراطورية علوية واسعة . فكانت البداية حربية عسكرية من ناحية ، وكانت علومية مادية من ناحية أخرى . فلم يحدث أن اقتبس محمد على من نظم الغرب السياسية شيئاً ذا بال ، لا من الناحية الشكلية ولا من الناحية الموضوعية .

ولكن محمد على لم يكن بعد ذلك بقادر على صد الطوفان القادم من أوروبا يحمل رياح الحضارة الغربية جميعاً ، مادياً ومعنوياً واقتصادياً وسياسياً

واجتماعياً وعلمياً وثقافياً ، نعم لقد دخلت في أول من باب ذي مفتاح مادي ، ولكنها انتشرت بعد ذلك واقتحمت الأمة من كل باب .

وذلك أن الحضارة - في ظل ظروف بعينها - لا تقبل مبدأ التجزئة والانتقاء . بحيث أن اختيار جانب من جوانبها ، يستتبع بطريق اللزوم الحتمى جر سائر الجوانب والفروع ، ويحدث ذلك عندما تكون الأمة الناقلة هي الطرف الأدنى والجانب الأضعف ، على غير الحال عندما يكون الناقل هو الأعلى والأقوى بزاده الحضارى الأصيل ، فيصبح ذلك الزاد مانعة من التردى في شرك الاستهواء والمحاكاة والذوبان . وهنا يمكن النقل الجزئى ، ويقبل الأخذ الفرعى دون أن نخشى خطر الجر والاستجلاب .

ولقد سبق هذه الأمة ابان اسلامها الحقيقى أن واجهت الغرب في مضمار الحضارة . ولعلها حينئذ قد أخذت من معطياته التفصيلية الفرعية ، ولكن هذا الأخذ - وقد كان زاد الحصانة قائما - لم يؤد إلى الفرق في بحر الغرب ، وإنما طالت ذلك البحر بعض النسام من ربح الأمة . بل لقد كان من نتيجة المواجهة في بعض جولاتها أن ذابت الحضارات المأخوذة عنها في السياق العام للحضارة الإسلامية كما حدث للحضارات الهلينية .

أما مصر فقد كانت - يوم غمسها محمد على في مياه الغرب العمادية أوائل القرن الماضى - مفتقدة لزاد الحصانة المانعة في معظم جوانبه . ولم يكن ذلك الزاد إلا جوهر الإسلام الذى كان قد ولى تاركاً وراءه بعضاً من مخلفاته في الشعائر والنسك وضروب العيش ، تجرى في حياة القوم مجرى العادات والأعراف في غير حركة من دفء الإيمان ، أو دفعة من نبض الجماعة^(١٣) .

وما كانت المقدمات التي غرسها محمد علي حرابا في قلب مصر عند بداية القرن ، لتفرز غير ما أفرزت من النتائج قرب نهاياته ، تمثلت المقدمات في انخيازه الهزيمي الكامل للنموذج الحضارى الغربى دون أن يكون محصناً لمواجهة الآثار الجانية ، وربما كان على وعى بهذه الآثار المحتملة ولكنه لم ير بأسا في حدوثها ، فكان أن أقبل الغرب بقضه وقضيضه يفتح الأبواب يريد أن يملأ الهواء ، ويضرب في الأعماق . ولم ينته القرن التاسع عشر حتى كان له معظم ما أراد .

أما النتائج فقد تمثلت في اتخاذ النمط الحضارى الغربى بوجه عام مناجاً للحياة وديدنا للعيش بصورة تزداد وضوحا كلما مر الزمن وانقضت الأيام . وهذا هو قاسم أمين يتحدث عن مصر سنة ١٨٩٤ قائلا : كان أمامها طريقان : العودة إلى تقاليد الإسلام أو محاكاة أوربا ، وقد اختارت الطريق الثانى . لقد مضت في أثر حركة الحضارة الأوربية التي تحتاح كل مكان ، والتي تبدو استحالة مقاومتها .

وانها قد خطت اليوم بعيداً في هذا الطريق ، حتى يصعب عليها الارتداد عنه ، ان مصر تتحول إلى بلد أوربى بطريقة تثير الدهشة . وقد أخذت ادارتها وأبنيتها وآثارها وشوارعها وعاداتها ولغتها وأدبها وذوقها وغذاؤها وثيابها تتسم كلها بطابع أوربى ، انها تهتم بكل ماتكتبه أوربا أو تفعله ، وتجد كل الأفكار التي تحرك حماس أوربا صداها هنا^(١٤) .

واذن فقد كان واردا في وعى القوم أن اختيار محاكاة النمط الغربى ، انما يتم في مواجهة تقاليد الإسلام وعلى حسابها ، كما كان واردا في وعى القوم ان الخيار كان عاملاً وشاملاً لا يقتصر على الأبنية والشوارع والآثار ، بل يمتد

إلى العادات واللغة والأدب والذوق والغذاء والثياب ، ويصل إلى ما تكتب أوربا ، وما تفعل ، وما يحرك حماسها من الفكر .

ولقد كان قاسم أمين موفقاً حين وضع محاكاة الغرب الأوربي في مواجهة الإسلام . فلقد كانت المحاكاة اجمالية وشاملة إلى الدرجة التي تجعلها (منهاج حياة) ، بينما الإسلام في مفهومه الحقيقي هو (منهاج الحياة) التي يحيا بها المسلمون في الدنيا . على المستوى الفردي الخاص ، وعلى المستوى الجماعى العام .

غير أن أخطر ما انتهت إليه نتائج التغريب عند نهايات القرن كان هو اسقاط الراية الرسمية الشكلية المرفوعة باسم الإسلام . الأمر الذى تمثل بصفة أساسية في ناحيتين : الأولى : بروز تيار الوطنية المصرية انسلاخا من الجامعة السياسية الإسلامية . والثانية : انتصار التيار العلماني الذى استطاع إلغاء قوانين الشريعة الإسلامية .

نعم لقد كانت تلك الراية قبل سقوطها مرفوعة على قشة ضعيفة واهنة ، لا تقوى على نسمة رافقة من هواء . ولم تكن في حقيقة أمرها لتعبر عن داراسلام حقيقية تقوم حياتها في الجملة على (لا إله إلا الله عقيدة وشريعة وشريعة ، بكل ما يضيفه ذلك من دفء بالايان وحركة بالجهاد ، ودفق بالجماعة) .

ولكنها على كل حال كانت مطعونة في إسلامها من جهة الجمود السلبي عن ممارسة منهاجه ، دون أن تمارس في الحقيقة العملية منهاجاً غيره من شرق أو من غرب . ولم تكن تمتلك الجرأة على تمزيق العلم لترتفع على ساريته رايات الغرب المملوبة من أوربا الصليبية .

بروز تيار الوطنية المصرية :

يكاد الاجماع يتعقد على أن محمد على هو مؤسس الدولة المصرية الحديثة . وأن جهاز الدولة الذى أقامه فى مصر فى أوائل القرن التاسع عشر ، كان بمثابة النواة التى تكونت ونمت من حولها (الوطنية المصرية) حتى أضحت أسس التجمع ، ورابطة الانتماء ، أو أصل الجامعة السياسية .

ورغم أن محمد على لم يعلن اعتناقه لهذا المبدأ صراحة طوال مدة ولايته التى امتدت منتصف القرن ، فقد كان على وعى بها ، وبحركتها الماضية فى طريق النمو والاضطراد . ولعله قصد إلى التوصل به فى سياسة الاستقلالية عن تركيا . ولكنه لم يشأ أن يتجاوز الممكنات التاريخية ، استباقا للأحداث قبل نضوجها وقبل تبلور القوميات المختلفة فى بلاد السلطنة العثمانية^(١٥) .

ولكن الذى ثبت بعد ذلك أن الأحداث لم تكن بحاجة إلى وقت طويل ليتم نضوجها ، فلقد عاد رفاعة الطهطاوى من باريس مأخوذاً بالغرب وبفكره السياسى المبني بصفة أساسية على القومية والعلمانية وفى كتابه الأول تخلص الأبريز فى تلخيص باريز» الصادر سنة ١٨٣٤ نلمح اشارات مبهمة عن القومية المصرية تطفو على استحياء . بينما نراه فى كتابه الثانى «مناهج الألباب» الصادر بعد ثلاثين عاماً فى ١٨٦٩ «يتحدث فى هذا الأمر باهتمام كبير ، يدل على ما آلت إليه هذه الفكرة من قوة على مدى تطور المفهوم السياسى فى مصر خلال الثلث الثانى من القرن التاسع عشر»^(١٦) .

ولقد بدأ تيار القومية المصرية وكأنه ماض فى طريقه إلى نقطة المنتهى ، وبدا وكأنه يتمتع بجاذبية سحرية مبهمة لدى أصحابها . وربما شجع على

ذلك ضعف البديل المواجه وتهاوته . ولم يكن ذلك البديل في حقيقة الأمر هو الإسلام ، والا لما انهزم وتراجع . وانما كان الضعف منصبا على مثل الإسلام يومذاك ، أى على الارتباط الهش بالدولة العثمانية التي لم تكن إسلامية بالمعنى القرآنى العمل الصحيح مما سهل على الضمائر والعقول دعوى الانسلاخ ، وبرر لديها مطلب الانفصال .

ورغم ذلك فقد بقيت (الحقيقة الإسلامية الرافضة للقومية الوطنية) مطلقة عن الزمان والمكان والدول . تنطق في وضوح بأن الجماعة السياسية المسلمة قوامها (المؤمنون) نسبة إلى الإيمان ولا تقوم على (المواطنين) نسبة إلى الوطن . وأن الأحكام تختلف في دار الإسلام باختلاف العقيدة ولا تتغير بتغير الأجناس ومواطن الميلاد .

ولذلك فقد اقتضى عرض الوطنية في بادىء الأمر جهداً كبيراً مكثفاً ويائساً في محاولة التوفيق بين الوطنية بمفهومها الاصطلاحي في قانون الجنسية ، وبين الإسلام الذى بقيت تخلفاته التراثية أبعاض من فلول ، وهو ما جعل هذه المحاولات تبوء في نهاية الأمر بالتناقض والافتعال . فهذا هو رفاعة في مناهج الألباب يستجدى الأدلة استجداء على حضارة مصر القديمة ، حيث يستدل عليها في سذاجة من قصة يوسف عليه السلام ، فيقول : «بأن عزيز مصر اذ سجنه على ما نسب إليه ولم يقتله رغم كونه مملوكا له (يفيد أن الملة كانت متمدنة)»^(١٧) .

ونحن أولا لانسلم لرفاعة باستدلاله ، بمعنى أنه ليس في سلوك العزيز ما يقطع بتمدن الملة الفرعونية ، الا أن يكون مفهوم التمدن لدى الرجل

مجلوبا معه من أوروبا الغربية التي لا تعول كثيرا على العرض والحماية ، وتمتدح الديانة بحسبانها رقة تدل على التهذب والعصرية .

ثم نسأل عن وصف الملة الفرعونية في القرآن ، أهو المتمدن ؟ أم غيره من صفات الكفر والخطأ والفساد والجاهلية . إلا أن يكون الرجل واقفاً تحت تأثير العقل الغربي الذي انهزم أمامه ويريد أن ينافقه ويرضيه ، والعقل الغربي يسمح بأن تمتدح أى شيء في تاريخ مصر إلا الإسلام ، وهو يرى كل مصر متمدنة ، إلا مصر الإسلامية .

كان رفاعة يقوم بمحاولات التوفيقية تلك في نهاية الثلث الثاني من القرن التاسع عشر ، حين كانت ظروف الواقع قد أصبحت مهيأة للتقبل ، في ظل ذلك الجيل من أبناء مصر الذين دخلوا المدارس الحديثة أو عافوا من بعثاتهم الأوربية .

ومن هنا يقول بعضهم : ان فكرة الجامعة القومية قد نمت وبغير عراق حقيقى مع العقيدة الإسلامية . وأن الفكر الإسلامى في ذلك الوقت قد وسع المفهوم القومى ولم يصب به ،^(١٨) وتلك قولة حق ، لأن العقيدة الإسلامية لم يكن لها يومذاك وجود بالمعنى الحقيقى اللازم للمواجهة والانتصار . والمعنى الحقيقى اللازم للمواجهة في هذا الصدد ، هو أن تبلور العقيدة في شكل كيان لى حركية يتخذ الإسلام هدفاً ووسيلة ومنهاجاً ، وحينئذ يتحتم العراق الحقيقى مع فكرة الجامعة القومية ، أو أية جامعة غيرها دون جامعة الإسلام .

ولأن المجتمع المصرى لم يكن يملك يوماً ذلك الكيان العقيدى الإسلامى ، لا في ذات نفسه ، ولا في دولة الخلافة التي كان يتمنى إليها

برابطة شكلية ، فقد سهل الاختراق ، وابتدأت المعركة وانفض غبارها عن غلبة تيار القومية .

أما الفكر السياسى فقد كان طبيعياً فى حقه أن يسع المفهوم القومى ولا يضيق به ، لأن الفكر السياسى كان فى غالبه دائراً فى فلك النظام السياسى ، معبراً عنه أو شارحاً له ، أو مبشراً به . وكان ممثلو ذلك الفكر فى تلك الآونة هم متفرنجة الأزهر ، الذين أتيح لهم بوجه أو بآخر الاتصال بالغرب ، فأنبهروا به ووقعوا فى أسرهِ ، فأرادوا - إن بصدق أو بكذب - أن يجمعوا بين قيم الغرب ومفاهيمه ، وبين بقايا الإسلام الرسمى الكائن فى عقولهم ومن حولهم .

لقد كانت (الفكرة القومية) الناتجة من قوة الوافد وضعف المقيم . وقد تمكنت من عقول القوم قبل أن ينهضوا لتبريرها بنصوص إسلامية . فجاءت تبريراتهم بعد جهد شاق ، معبرة عن روح الهزيمة . وكان التلفيق فيها واضحاً والمنطق ضعيفاً ، فهذا هو رفاة الطهطاوى لا يكاد يبين وهو يعرض لتبرير الوطنية المصرية فى عبارات عامة ممطوطة أحياناً ، وغامضة مبهمه أحياناً أخرى ، فيتكلم تارة عن مصر أعز الأوطان لبنيا ، على أنها «أم لساكنيها وبر الوالدين واجب عقلاً وشرعاً على كل انسان ، كما أنها ودود بارّة بهم مشمرة للخيرات» (١٩) .

ويتناسى رفاة فى التبرير الساذج أن القضية المطروحة ليست هى حب الانسان الفطرى مسقط رأسه ، وميله العاطفى للملاعب الصبا ، ومواقع الميلاد ، وإنما القضية هى المفهوم الاصطلاحي للقومية الوطنية الذى يعنى بروز «المواطنة لكل المصريين كرباط يعلو على غيره من الروابط

الاعتقادية»^(٢٠) وبمقتضى ذلك الرباط تتحدد الأحكام والنظم . ففي ظل دولة مسلمة تتفاير الأحكام بين الخلق بسبب الايمان ، فالكتابي مثلاً إما محارب فله السيف ، وإما معاهد فعليه الجزية . وليس له نكاح المؤمنات ، ولا ممارسة الحكم ، ولا ولاية القضاء . أما في ظل الوطنية فكل المواطنين في الأحكام سواء بغض النظر عن الدين والعقيدة ، فلا سيف لمحاربي أهل الكتاب ، ولا جزية على معاهديهم ، وإنما هي الضريبة تفرض بعينها عليه وعلى المسلم سواء بسواء . وهو إلى ذلك قد يمارس على المسلمين الحكم ، ويلى عليهم سلطان القضاء .

محمد عبده الشيخ المتغرب :

ومن بعد رفاة يأتي محمد عبده ، وهو واحد من متفرنجة الأزهر ، يقول عن نفسه أنه « قضى في الأزهر اثني عشر عاماً ، ولكنه قضى حياته كلها يحاول تنظيف عقله مما حفظه في هذه السنوات الاثني عشرة » . ورغم أنه قد يصح في حق الأزهر وقتها بعض محاولات التنظيف ، إلا أن العبارة تشي بما وراءها من الخجل من أزهريته ، التي كانت تشير في مفهوم العقل الغربي إلى معالي التخلف والجمود .

ورغم أن محمد عبده لم يهتم بالحديث عن (الوطنية المصرية) كفكرة نظرية ، إلا أنه كان ذا نزعة وطنية لا تخفى ، ففي أول مقال نشر له في جريدة الأهرام بتاريخ ٢ سبتمبر سنة ١٨٧٦ « تحدث عن الماضي العظيم لمصر ، وكان يشعر بأن التاريخ والمصالح المشتركة بين الذين يعيشون في البلد الواحد تخلق رابطة عميقة فيما بينهم بالرغم من اختلاف الأديان »^(٢١)

ويدلنا مجمل نشاط الرجل بشقيه الفكري والعمل ، والمسمى لدى البعض بمناهجه الاصطلاحي في التعليم وغيره على أنه كان يصدر عن غايات تتعلق بالمجتمع المصري ، لفكرة الجامعة الإسلامية عنده لا تريد عن كونها رابطة عاطفية لتحقيق التضامن الإسلامي ، ويمكن الاستغادة من شكلها العثماني في بعض مجالات الإصلاح . وهو بذلك يفرغ فكرة الخلافة الإسلامية من مدلولها السياسي ويسبغ عليها مفاهيم قريبة من علاقة المجتمع العلماني الغربي بالكنيسة . وعندما أراد تلميذه الذي قدر له الافلات الجزئي من آثاره محمد رشيد رضا أن يتكلم في مجلة المنار عن فكرة الامامة قال له محمد عبده : « ان المسلمين ليس لهم اليوم امام إلا القرآن . وان الكلام في الإمامة مشار فكة يخشى حذره ، ولا يرجى نفعه الآن » (٢٢) .

لقد كان مفهوم الخلافة العثمانية عند محمد عبده مفهوماً نفعياً ، تظهر أهميته بقدر ما يسدى إلى (الوطن المصري) من نفع ومصلحة وهذا ما يفسر تصديه في بعض الأحيان للدفاع عن الخلافة العثمانية . وذلك إذا ما صرفنا النظر عما أشار إليه البعض من طبيعة في الرجل ذات ميل إلى مسابرة أنرياح والتلون بألوانها .

والحق أن أفكار محمد عبده الوطنية ، كانت - كما يقول بعض المعجبين به من المؤرخين - « اعتدادا لميله إلى اضعاف قبضة السلطة العثمانية على المجتمعات الداخلة في سيادتها » (٢٣) .

ويمتد ميل محمد عبده العدائي تجاه السلطة العثمانية في رأيي إلى جملة من العوامل : منها علو نبرة الاستقلال عن الدولة العثمانية في مصر على طول النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهي النبرة ذات الرنين الوطني ، التي

كانت تعبر عن موقف الدولة ممثلة في الخديوى ، ومن ورائه موقف النخبة
المصرية التي أسقطت على الرابطة العثمانية ما أشربت من مفاهيم الغرب
العلمانية ، وعلى رأسها مفهوم القومية الوطنية .

فقد شهدت مصر منذ عهد سعيد باشا (١٨٥٤ - ١٨٦٣) محاولات
جادة للاستقلال عن الدولة العثمانية ، التي كان بعدها سعيد ، دولة محتلة
ظالمة ، شأنها في ذلك شأن الهكسوس والآشوريين والفرس ، بل شأن المسلمين
من أمويين وعباسيين وفاطميين . وهذا هو رأى سعيد الذى صرح به في
خطبة له أمام حشد من رجال الدين والدولة من مدنيين وضباط ، وتعهد
فيه بتوطيد نفسه « أن يرى أبناء هذا الشعب ، ويهذبهم تهذيباً ، حتى يجعله
صالحاً لأن يخدم بلاده خدمة صحيحة نافعة ويستغنى بنفسه عن
الأجانب » (٢٤) .

ويعتبر عرابى أن سعيد باشا بهذه الخطبة هو أول واضع لأساس القومية
المصرية . ودعوة « مصر للمصريين » ، إذ يقول في مذكراته : « وعلى هذا
يكون سعيد باشا هو واضع أساس هذه النهضة الوطنية الشريفة في قلوب
الأمة المصرية » .

ثم جاء اسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩) الذى يعد عصره عصر المد
التفريسي الجارف . ليواصل السعى في طريق إعلان الاستقلال عن الخلافة
العثمانية ، متوسلاً إلى ذلك بوسائل غريبة متعددة ، منها الاستعانة بالخبرة
العسكرية الأمريكية ، وذلك بالتعاقد مع عدد من الجنرالات والضباط
الأمريكيين المسرحين بعد الحرب الأهلية الأمريكية للخدمة في الجيش
المصرى ، ويشير واحد من هؤلاء الضباط هو الكولونيل شايبه لونج في

كتاب له إلى أن اسماعيل استقبله وزملاءه لدى وصولهم وأبلغهم بصفة سرية أن الغرض المباشر من استخدامهم إلى جانب تنظيم الجيش المصرى هو القتال من أجل استقلال مصر وتحريرها من نير تركيا ، وقال : « إلى أعتمد على تكتمكم وعلى اخلاصكم وعلى حميتكم فى معاونتى على تحقيق استقلال مصر » (٢٥).

وظلت محاولات اسماعيل الاستقلالية فى مد وجزر ، حتى استطاع فى النهاية الحصول على فرمان يونيو ١٨٧٣ « الذى جمع ووسع وحسن ووحّد كل الفرمانات السابقة منذ فرمان ١٨٤١ فشرح نظام وراثّة العرش ، وحدد حق الخديوى فى اصدار القوانين لا مجرد اللوائح والتنظيمات الداخلية » (٢٦) هو خلوه من نص يحتم على خديوى مصر التقيد بالقوانين الأساسية المعمول بها فى الامبراطورية العثمانية كما كان الحال فى فرمان ١٨٦٧ . وهى القوانين التى كانت فى مجملها مستمدة من شريعة الإسلام . وقد استطاع اسماعيل الذى كان يحلم بأن يكون ملكا على مصر الأوربية أن يدخل من هذا الباب لالغاء النظام القانونى والقضائى المصرى ، وانشاء القضاء المختلط . واتمهيد بعد ذلك لالغاء القوانين المستمدة من أحكام الشريعة ، والتى كانت من الناحية الرسمية قانون البلاد العام سنة ١٨٨٣ .

وهكذا فقد كانت الحكومة المصرية طوال الوقت متبينة لفكرة الاستقلال الوطنى عن تركيا العثمانية ومن ورائها كانت النخبة المتغربة فى جملتها وعلى رأسها محمد عبده ، تدب ديب الدولة ، وتتهج نهجها وتنظر لها ..

ويسهل من ناحية أخرى تفسير ميول محمد عبده الوطنية . حين نعلم أنه بدأ نشاطه السياسى «باشتراكه مع الأفغانى فى العمل مع التنظيمات السرية»^(٢٧) ودخول المحافل الماسونية . وهى المحافل التى كانت ترفع شعارات الحرية والمساواة والاخاء ، بصرف النظر عن الدين والعقيدة . والتى تناقض بأهدافها ووسائلها أصول الفكر الإسلامى ، بل وتستهدف القضاء عليه من جذوره .

على أن الدور الكبير الذى لعبه محمد عبده فى تكوينات الفكرة الوطنية ، انما يكمن فى المدرسة الفكرية التى أخذت عنه ، وشربت منه ، وهى المدرسة التى تبنت بعد ذلك مفاهيم القومية المصرية وقامت بتنظيمها والدفاع عنها ، ومن أبرز تلاميذها قاسم أمين ، الذى كان حاد الاحساس بالفكرة الوطنية بمفهومها الاصطلاحي الحديث ، ففى فصل المجتمع المصرى من كتابه «المصريون» يقول عن مسلمى مصر وأقباطها «لقد ربطت المآسى المشتركة بينهم بعاطفة وطنية ، جعلتهم يرتفعون بمصلحة الجماعة فوق الاختلافات الدينية»^(٢٨) . وككل معتنق لفكرة الوطنية المصرية ، يقفز قاسم أمين فوق الرابطة الإسلامية قفزة واسعة ، ليصل بالمجتمع إلى روابط الفرعونية القديمة ، راداً إليها سبب جماعته ووحدته ، فيقول : «ان المسلمين المصريين الذين نراهم فى المدن ، وخاصة فى الريف ليسوا من نسل العرب ، وليسوا عرباً إلا باللغة والدين وتكفى ملاحظتهم للاقتناع بأنهم نفس التماذج القبطية ، انهم ليسوا إلا أقباط اعتنقوا الدين الإسلامى ، . أما الإسلام فليس برابطة للولاء . ولا هو أس الاجتماع «فالأقباط أثناء ثورة عرابى كانوا يسرون مع المسلمين يداً فى يد . ولم يطف بخيال مسلم أيامها أن يحرك القلق

في قلب قبلى ، بينا وصف المسلمون الأتراك والشركسى بأنهم أعداء مصر، (٢٨) .

ويصعب القول بأن واحداً من أقطاب الفكرة الوطنية في مصر نهايات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، لم يكن منتمياً لمدرسة محمد عبده الفكرية أو متصلاً بها على نحو ما . تلك التي تولت تحت ستار عمامته إزالة الحجل من بقايا الإسلام التي كانت حائلاً فكرياً وضميرياً حاجزاً دون الوقوع في الوطنية وغيرها من صناعات الغرب الفكرية .

وتبرر الوطنية المصرية في صورتها الفجة عند أحمد لطفى السيد ، الذى «سافر إلى جنيف فاتصل بمن فيها من المستشرقين والمهتمين بالشئون السياسية من مصريين وأجانب ومنهم الشيخ محمد عبده ، الذى رافقه خلال إقامته هناك ، وكان يتردد معه على جامعة جنيف لحضور بعض الدراسات الفلسفية والأدبية» (٢٩) .

لقد أعلن لطفى السيد دعوته الوطنية في صراحة ووضوح ، متشدداً بعبارة تقول «مصر للمصريين» وكان الرجل يقصد إلى الوطنية بمفهومها القانونى الذى ساد أوروبا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين بمعنى أن المصريين ينتمون إلى مصر ، لا إلى الإسلام ولا إلى الدولة التى تمثله . وبالمصرية تتحد الأحكام بين الناس أيا كانت أديانهم .

ولم تكن الجامعة الإسلامية عند لطفى السيد أكثر من (فكرة) لاتسمن ولا تفضى من جوع ، ولذلك فهو يطمئن أوروبا من هذه الناحية بقوله : «ليس لأوروبا أن تهوجس خيفة من فكرة ساذجة كهذه ، بعيدة عن أن تؤدي إلى اعتداء من ناحية المصريين» (٣٠) .

وهي كذلك عنده فكرة مستحيلة لأنه على حد قوله « لا شيء يجمع بين الناس إلا المنافع فإذا تناقضت المنافع بين قلبين استحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة في الجنسية أو وحدة في الدين ، فوحدة الدين لا تصلح عنده جامعا ولا رباطا ، وتلك نبرة جريئة وصریحة ، كان المناخ قد تهيأ لاستقبالها والتعامل معها عند القرن العشرين . بعد جهود رفاعة ومحمد عبده الريادية .. وربما ارتد ذلك إلى أن أحمد لطفى السيد لم يكن ذا عمامة أو علاقة بالأزهر ، وإنما كان غريبا قحبا يعتق فلسفة جون استيوارت مل النفعية .

ويذكرنا لطفى السيد الذى يلقب في مصر بأستاذ الجيل ، بتلميذ له فاق أستاذه وتجاوزه هو طه حسين الملقب في مصر أيضا بعميد الأدب العربى .
وكم كان يحلو لطفه أن يفاجر بأستاذية لطفى السيد له ، في محاولة من محاولات اللاوعى الرامية إلى ستر بداياته الأزهرية .

كانت التربة قد تهيأت في مصر ليقول طه حسين بأن الدين واللغة لا تخلقان وحدة وهي نفس قولة أستاذه النفعى لطفى السيد ، أما الذى لم يقله الأستاذ ، وذهب إليه التلميذ فهو « أن مصر أمة غربية وليست أمة شرقية . وأنها كانت غربية منذ عهد الفراعنة حتى اليوم ولم تكن يوماً ما شرقية ، ولم تطق أن تكون يوماً ما شرقية »^(٣٢) ومن هنا فليس من سبب يدعو إلى ارتباط مصر بالدول الإسلامية . لأنها إنما تنتمى تاريخياً إلى الغرب اليونانى وثقافة البحر المتوسط ، بل ان الإسلام ذاته لم يوافق المصريين إلا لأنه قد اخطط بالفلسفة اليونانية^(٣٣) . لقد كان الرجل منبراً بالغرب إلى حد السذاجة الطفولية ، وكان يظن في نفسه مظنة تفوق بسبب علمه الغربى الذى جمعه إلى علومه التراثية السابقة ، وإلى هذا الظن فيما أرى ترجع جرأة

الرجل على الجهر بآرائه الغربية إلى حد السذاجة ، والتي كان يصدرها في مزيج من تهور الأحداث ، وتصنع منهاج الحكمة .

طغيان العلمانية وسقوط الشريعة :

كانت الفكرة الوطنية متزامنة في أوروبا مع الفكرة العلمانية ، ودار بين الفكرتين تبادل جدلي في التأثير والتأثر . بحيث يصعب الجواب بقول حاسم عن أيهما أسبق في الوجود والتبلور .

وفيما يتعلق بالمجتمع المصري ، فقد نشأت الفكرة الوطنية انسلاخاً من اطار ذى صبغة إسلامية . وهو ما يعنى اندماجها منذ البدء مع الفكرة العلمانية القائمة على استبعاد الدين عن ساحة الحكم وإدارة المجتمع .

والإسلام هو منهاج الله تعالى لحكم الحياة وإدارة المجتمع . فهو بحكم طبيعته تلك مرادف للدولة . فلا يكون الإسلام قد قام في حقيقة الأمر أبداً ، ما لم يتخذ قيامه شكل (الدولة) ، ولا الدولة تكون إسلامية في حقيقة الأمر أبداً ، ما لم تقم على شريعة (الإسلام) ، غاية مستهدفة ، ووسيلة متبعة ، ولزم لذلك أن يكون (الإسلام) هو الوصف الطاغى عليها والوجه البارز فيها ، بحيث لا يخفى على الناظر إليه من أول وهلة .

ويمكن القول - استناداً إلى هذه الخاصية - باستحالة الحديث عن (دولة قومية) أو (دولة علمانية) إلا على أنقاض الإسلام . . . فإما أنه الإسلام فلا مجال للذكر هذين المصطلحين ، وإما أنها العلمانية والقومية فلا وجود للإسلام محال . . .

وما أن خلع محمد على حكم مصر في مطلع القرن التاسع عشر حتى بدت على وجه الدولة قسّات العلمانية ، التي أخذت على مدار الزمن في التبلور ، حتى أضحت على عهد اسماعيل ملامح حادة وبارزة لا في وجه جهاز الدولة فحسب ، وانما كذلك في وجه المجتمع على صفة العموم .

ففي أحضان الدولة برزت الفكرة الوطنية وترعرعت ، ومن أعطاف الوطنية خرجت موجات العلمانية تترى وتتراكم حتى كانت القاصمة ، حين ألغيت بصفة رسمية قوانين الشريعة الإسلامية ، لتحل محلها قوانين الغرب المجلوبة من فرنسا .

فمنذ محمد على والقوانين نصب عين الدولة التي كانت مصوبة إلى الغرب . وفي مقدمة كل قانون جديد يصدره كان محمد على يعلن أنه « يتشبه بممالك أوروبا لوضع التنظيمات الجديدة في مصر »^(٣٤) ولم يكن في هذه التنظيمات في بادئ الأمر ما يناقض أسس التشريع في الإسلام . لأن الوالي المصري لم يستطع الحصول على حق إصدار القوانين ، دون الرجوع للدولة العثمانية حتى عهد اسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩) الذي توصل بوسائل كثيرة وملتوية ، إلى فرمان ٨ يونيو سنة ١٨٦٧ ، ثم فرمان ٩ يونيو ١٨٧٣ .

فأما فرمان الأول (١٨٦٧) فقد تحصل عليه اسماعيل بمفاوضات مطولة بينه وبين الباب العالي عن طريق وزير خارجيته النصري نوبار باشا . وقد تضمن فرمان حق مصر في وضع القوانين والتنظيمات الإدارية والمالية الخاصة بها وفي عقد اتفاقيات مع الدول الأجنبية في مسائل الجمارك والبريد والنقل والبوليس المتعلق بالأجانب ، وذلك بما يوافق قوانين الدولة العثمانية .

ولم يكن ذلك القيد الأخير مما يروق لاسماعيل صاحب النزعة الغربية العلمانية الحادة ، والذي كان يحلم باستقلال مصر عن الدولة العثمانية ، وجعلها قطعة من أوربا على حد قوله . إذ كان ذلك القيد يعنى عدم القدرة على إصدار قوانين تخالف أحكام الشريعة الإسلامية ، التى كانت تمثل من الناحية الرسمية قوانين الدولة العثمانية . وتمثل من وجه نظر العقل الغربى بعض أسباب التخلف والجمود .

ولذلك فقد مضى اسماعيل فى خطته الانفصالية حتى استطاع شراء فرمان ١٨٧٣ . الذى أعطى خديوى مصر حق إصدار القوانين لا مجرد اللوائح والتظيمات الداخلية ، وذلك دون القيد بالقوانين الأساسية المعمول بها فى الدولة العثمانية . وهذا بعينه ما كان اسماعيل ينتظره للانطلاق بعيداً فى طريق العلمانية ، متحرراً من أحكام الشريعة ، فلم يمر عامان حتى أنشأ اسماعيل الحاكم المخطط فى مصر لتطبيق القوانين التى نقلت عن مثيلاتها الفرنسية نقلاً حرفياً بذات اللغة . مهدداً بذلك الطريق لإنشاء الحاكم الأهلية (الوطنية) التى ألغيت بصدد قوانين الشريعة الإسلامية بصفة رسمية .

فى الثامن والعشرين من يونيو ١٨٧٥ صدر التقنين المدنى المخطط ، وقد قام بوضعه المحامى الفرنسى مانورى الذى اتخذ نوبار باشا (وزير اسماعيل المسيحى) أمين سر له ثم عينه بعد ذلك أمين سر اللجنة الدولية التى كانت تدرس مشروع إنشاء الحاكم المخطط فى مصر^(٣٥) .

وقد اتفق مانورى المدنى المخطط من التقنين المدنى الفرنسى . ونقل بعض المسائل عن القضاء الفرنسى ، وعن التقنين المدنى الايطالى القديم الذى صدر فى سنة (١٨٦٦) ويقول أحد كبار رجال الفقه الوضعى فى مصر^(٣٥) أن مانورى «لم يغفل الشريعة الإسلامية فتقل عنها بعض الأحكام» .

وبالطبع فقد تم وضع القانون باللغة الفرنسية ، ثم شكلت لجنة بعد ذلك بترجمته ومساند القوانين المختلطة إلى اللغة العربية^(٣٦) .

ثم كانت الخطوة التالية في وقتها ، فتألفت في أواخر سنة ١٨٨٠ لجنة لوضع لائحة المحاكم وطنية نظامية ، كان من بين أعضائها رجل يدعى موريوندو ، وهو محامى إيطالى عين قاضياً في محكمة الاسكندرية المختلطة في سنة ١٨٧٥ ، وقامت هذه اللجنة بوضع لائحة لترتيب المحاكم الوطنية الجديدة ، صدرت في ١٧ نوفمبر سنة ١٨٨١ ، وقام أعضاء اللجنة في الوقت ذاته بوضع تقنيات لهذه المحاكم صيغت كلها في مثال التقنيات المختلطة ، وكان أن وضع مور يوندو التقنين المدنى المصرى فنقله - على حد تعبير السنهورى - نقلاً يكاد يكون حرفياً من التقنين المدنى المختلط^(٣٧) .

وفي ١٤ يونيو ١٨٨٣ صدرت لائحة المحاكم الوطنية ، ثم صدر التقنين المدنى الوطنى (ونلاحظ نسبة القانون إلى الوطنية) في ٢٨ أكتوبر من سنة ١٨٨٣ . فالتقنيات الخمسة الأخرى في ١٣ من نوفمبر سنة ١٨٨٣ . وقد وضعت كلها باللغة الفرنسية ، ثم ترجمت إلى العربية .

وتعنى هذه الخطوة في عبارة واحدة أنه قد تم الغاء الإسلام . اذ نحت شريعته لأول مرة بصورة علنية رسمية ، وشاملة كلية . ولم يعد الأمر كما كان من قبل أمر قصور في تطبيق الحق أو فهمه أو الاجتهاد فيه . بل هو التشريع بالكلية وعلى وجه الدوام . الأمر الذى لا وصف له في كتاب الله إلا الكفر والظلم والفسوق . «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» وهو الحكم الذى لا ينفخ فيه التلطف بقولة الايمان . فلقد نفى الله تعالى ذلك الايمان عن قوم زعموه لأنفسهم حين أسقطوا حكم الله تعالى فقال : «ويقولوا آمنا

بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك (وما أولئك
بالمؤمنين) ، وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم
معرضون» (٣٨) .

وعندما نحاول تقصى الحقيقة حول رد الفعل وصولا لمواقف رموز المجتمع
الفكرية ، لانكاد نلمس لمحمد عبده موقف انكار أو لهجة احتجاج ، وهو
الذى علا ضجيجيه بنقد الأزهر ، ومخالفة السلف ، وأعطى لنفسه حق
تفسير القرآن بما يوافق العقل الغربى الذى انهر به كثيرا فى جامعات
باريس ، وشارك فى أحداث كثيرة تفصيلية ، وتكلم فى مشاكل متعددة
فرعية .

أما قاسم أمين فقد كان كعادته واضحا فى كيل المدح لكل خطوة
تفريبية . فالغاء الشريعة جزء من «سلسلة الاصلاحات والتقدم» (٣٩) يضعه
جنباً إلى جنب مع انشاءات الرى الكبرى ، وخطوط السكك الحديدية ،
ومكاتب البريد والبرق ، وحرية التعبير والكتابة . وفى معرض الفخر
والدفاع عن النفس وادعاء الرقى نراه فى كتابه «المصريون» يصف قضاة
المحاكم الجديدة بأنهم رجال لا يمكن لحيال أحد فى أى ظرف من الظروف ،
أن يتطرف بالشك إلى ثقافتهم أو استقلاليتهم أو نزاهتهم البالغة الوضوح
وهم (يطبقون قانونا منقولا تقريرا من قانون نابليون) (٤٠) .

ونحن لا نقول بصلاحيه النظام القضائى السابق على الغاء الشريعة فى
مصر بشكل مطلق ، لأنه لم يكن فى الحقيقة صالحا ، ولكنه لم يكن كذلك ،
بسبب أنه لم يكن اسلاميا على حقيقة ذلك الوصف لا بسبب علاقته التاريخية
بالإسلام .

وعلى كل حال فقد كان الغاء الشريعة تنويجا لخط العلمانية المتصاعد باضطراد ، ولم يكن ذلك الخط منحصرأ في فكر الجهاز الحكومى للدولة ومنهاجه الذى بدأ بحكم العدوى الحضارية في استعارة بعض أشكال النظم السياسية في الغرب الأوربى ، يمارسها بصورة قشرية تناسب طبيعة الحكام الاستبدادية في الحكم ، وتتفق وطبيعة المحكومين العريقة في الصمت .

وإنما كان ذلك الخط ممثلا كذلك في شنشنة الفئة المتغربة ، التى فهمت الإسلام بعقول مسيحية حين تبنت مفهوم الغرب الكاثوليكي عن الدين بعد هزيمة الكنيسة أمام السلطة الزمنية وتنحيتها عن مضمار الحكم والسياسة ، لينزوى هنالك عند الطقوس والقرايين ومياه العماد . وحين أرادت هذه الفئة المتغربة أن تنظر للسلطة مسالكها العلمانية ، أسقطت على الإسلام مفاهيم الكاثوليكية المنهزمة في أوربا وتكلمت عن (مدنية السلطة) في الإسلام بنفس الطريقة التى تكلم بها عن الكنيسة هوبز ولوك ورسو وروبسبير .

فإذا كان المقصود من كون السلطة في الإسلام مدنية ، نفى وجوب اسنادها لرجال المؤسسة الدينية فالاسلام لايعرف مثل هذه المؤسسة المقابلة للكنيسة في الغرب وإنما السلطة في الدولة الإسلامية ، ينبغى أن تكون اسلامية ، لأنها بحكم النصوص مكلفة (باقامة الدين) بل أنها ماوجدت إلا (لاقامة الدين) الذى يشمل في الإسلام كل تفاصيل الدنيا الموصوفة بأوصافها من سياسية واجتماعية واقتصادية ومالية ، وغير ذلك كله مما يختلف البشر في تسميته ووصفه . إذ أن مفهوم الدين في الإسلام مفهوم واسع عريض يمس الحياة الدنيا بكليتها فهو كما سبق القول منهاج الله تعالى لحكم الحياة في الأرض جميعا .

ومن هنا كان لابد للسلطة أن تكون دينية في الدولة المسلمة . لأن كل شيء ستأمره السلطة أهدافاً وسبلاً ، داخل حتماً في مفهوم الدين في ظل الإسلام . فهي دينية بمفهوم الإسلام . وغير دينية بمفهوم الغرب العلماني . ورغم ذلك فإن السلطة لا توصف في الإسلام عادة بأنها دينية . إذ أن ذلك من قبيل تحصيل الحاصل يشبه القول بأن الرجل كائن انساني ، أو أن البشر مخلوقات كونية ، أو أن الصلاة فريضة دينية .

الحقبة البريطانية (١٨٨٢ - ١٩٥٦) :

كان عصر الخديوي اسماعيل (١٨٦٣ - ١٨٧٩) عصر المد التفريري الجارف في مصر . ولم ينصرم ذلك العصر حتى كانت الموجة التفريرية قد آتت أكلها أو كادت أن تكون . ونحن نقصد بأكل الموجة التفريرية نتائجها الموضوعية ، المتمثلة بصفة أساسية في بروز التيار القومي الوطني ، وطفیان الفكرة العلمانية ، والتي كانت تعنى في الحقيقة رد الإسلام كطريقة للحياة ومنهاج للمجتمع .

وكان ذلك فيما أرى جوهر ما أصاب النظام والفكر السياسيين في مصر بفعل التفرير . أما أشكال النظم السياسية المستعارة بصورة جزئية من الغرب كالبرلمان والدستور ، فقد كانت قائمة في حقيقتها على أسس الفكرة العلمانية ، مرتبطة بالمفهوم القومي الوطني ، بحيث يمكن القول في النهاية بأنها التعبير الشكل عن جوهر التفرير .

وكذلك فقد كانت هذه الأشكال المستعارة من نظم الغرب السياسية ، مجرد أغطية قشرية مفرغة من مضمانيها العملية ، بسبب افتقارها للخلفية

الموضوعية ، الناتج عن انتقائها بصورة جزئية ومبتسره ، ولأنها كانت
مربوطة على الدوام بأسباب السلطة العليا ، تمنح منها أو تمنع ما تشاء وقتما
تشاء .

ان اصابة الفكر السياسى الإسلامى فى مصر بفعل التفریب ، لم تكن
سطحية ولا بسيطة ، لقد أصيب ذلك الفكر فى مقتل الموضوعى ، حين
أطلق عليه الغرب سهام العلمانية والقومية تلك التى تهون من بعدها سهام
الشكل الدستورية أو الادارية .

وتلك نتيجة لادخل للاستعمار البريطانى فى احوالها ابتداء ، لأنها كانت
قد تحققت بالفعل قبل دخول الانجليز مصر سنة ١٨٨٢ . وانما تمثل دور
الحقبة بعد ذلك فى تكريس معطياتها وتأكيد عناصرها ، بتوفير المناخ القابل
بل الدافع إلى التفاعل معها وتسميتها .

ولتوضيح هذه الحقيقة نشير إلى برنامج أول حزب أنشئ فى مصر وهو
الحزب الوطنى الأهل الذى تأسس سنة ١٨٧٩ أى قبل الاحتلال البريطانى
بثلاث سنوات ، اذ ينص البند الخامس من البرنامج على أن «الحزب الوطنى
حزب سياسى (لا دينى) ، فانه مؤلف من رجال مختلفى الاعتقاد والمذهب ،
وجميع النصارى واليهود ومن يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها ينضم لهذا
الحزب ، فإنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع اخوان ،
وحقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية ، وهذا مسلم عند أخص مشايخ
الأزهر الذين يقصدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقبة تنهى
عن البغضاء ، وتعبر الناس فى المعاملة سواء» (٤١) .

فهكذا كانت الفكرة العلمانية القومية قد برزت على سطح المجتمع المصري ، بروزا يسمح لها بالتبلور في شكل حزب سياسي ، والتعبير عن نفسها على هذا النحو الواضح الصريح . فالأخوة هاهنا في الوطن تجمع المسلمين « بالنصارى واليهود وكل من يحترث أرض مصر ويتكلم لغتها » كما يريدونها مفهوم الفكرة الوطنية ، وليست في الدين كما يريدونها الله تبارك وتعالى على نحو ما أشرنا إليه في المبحث التمهيدى من هذه الدراسة .

وكذلك فقبل أن يدخل الانجليز مصر بسبع سنوات ، كانت القوانين الفرنسية قد تم نقلها إلى مصر على يد المحامى الفرنسى مانورى أمين سر نوبار باشا ، المسيحى الذى كان وزير اسما عيل ورئيس الحكومة المصرية فيما بعد .

وكانت أبواب مصر قد فتحت على مصاريعها أمام الهجرات الأوربية منذ انهار نظام الاحتكار الذى أنشأه محمد على ، فزاد عدد الأوربيين من ثلاثة آلاف سنة ١٨٣٦ إلى ٦٨٠٠٠ عام ١٨٧٨ ، بسبب الامتيازات التى كانت تعفيهم من الضرائب ، وتمنحهم الحق في المحاكمة أمام محاكم خاصة ، وكذلك بسبب الوصاية السياسية التى فرضتها الدول الأوربية على مصر والتى بدأت بمعاهدة ١٨٤٠ . وقد « أخذ هؤلاء الأوربيين يستثمرون أموالهم في مصر حتى سيطروا على معظم تجارتها وكل أنواع النشاط المالى وساعد على تضخم نفوذهم الميول الأوربية الجارفة عند سعيد واسماعيل » (٤٢)

ويمكن القول بأن الموجة التفريعية السابقة على الاحتلال البريطانى كانت ذات مذاق فرنسى واضح فقد نقل محمد على إلى جيشه نظام العسكرية

الفرنسية في التدريب والتسليح والتنظيم ، وأرسل البعثات التعليمية إلى فرنسا للتعليم والتدريب . وقد تابعه خلفاؤه على هذه الخطة . وكان سعيد واسماعيل فرنسيا الهوى فالأول هو الذى أعطى ديليسبس الفرنسى فرصة حفر قناة السويس ، والثانى هو الذى جلب القانون الفرنسى إلى مصر سنة ١٨٧٥ ممهّداً بذلك لاسقاط الشريعة الإسلامية بصفة نهائية سنة ١٨٨٣ الوطنية والعلمانية في ظل الاحتلال .

الوطنية والعلمانية في ظل الاحتلال :

تفايرت - كما سبق القول - منطلقات المقاومة المصرية لكل من الحملة الفرنسية، مطلع القرن التاسع عشر والاحتلال البريطانى في أواخر ذلك القرن . فقد كانت الأولى تحمل سمات إسلامية لا تخفى ، بينما كانت الثانية مدفوعة بالنعرة الوطنية المصرية . فالانجليز أجانب عن مصر ، ومصر ينبغى أن تكون خالصة للمصريين ، وهى الدعوة التى كان لابد أن يتطير رذاذها إلى العثمانيين الأتراك ، وعلاقة دولتهم بالمجتمع المصرى .

ومع امتداد الوجود العسكرى البريطانى الحاكم ، انتهى الفكر السياسى فى مصر إلى أن صار حيس قضية واحدة أساسية ، وهى ما كان يشار إليه (بالمسألة الوطنية) . التى كان قوامها استهداف مطلبين : الأول هو خروج الانجليز من مصر . والثانى هو الدعوة إلى الدستورية والحياة النيابية .

ومع اشتداد المطالبة بالاستقلال وطرد الانجليز ، كانت روح القومية المصرية تنمو وتتجسم بشكل واسع ومطرد . وكانت مقاومة الاحتلال الأجنبى تضيف عليها كثيرا من عناصر الحماسة وتلقى عليها قبسا من ظلال

العقيدة . ويوما بعد يوم كانت روح القومية تطفئ وتنفور معبرة عن نفسها
في جراءة بالغة ، وأصبحت تعرض في النهاية - كما هي في حقيقة وصفها -
كنخيال مطروح في مواجهة الدين .

كان الأمر في حقيقته اختياراً بين الأنماط المختلفة والمطروحة وقتها
للجامعة السياسية . هل تقوم على أى أساس الجامعة الدينية وحدها أو
الجامعة الوطنية ،^(٤٣) وكما يقول البعض من مؤرخي المسألة الوطنية ، فقد
كانت الوطنية هي الاختيار الذي درجته حناجر الجماهير منذ
مارس ١٩١٩ ،^(٤٣) . ومن قبل حناجر الجماهير كان هذا الخيار قد ترجح
في عقول الطغمة الحاكمة المتفرنجة ، والفئة المثقفة المتغربة التي لم يكن في
وسع الحناجر أن تتفقت من أسارها ، كما لم يكن في وسعها هي ذاتها أن تنجو
من غواية التغريب واستهوائه .

ولقد عاد الشاعر المصري شوقي من منفاه سنة ١٩٢٠ . ليجعل من
الوطنية ديناً بدل الدين ومن مصر قبلة غير الكعبة حين يقول :

ويا وطني لقتيك بعد بأس	كأنى قد لقيت بك الشبابا
ولو أنى دعيت لكنت ديني	عليه أقابل اللحم المجابا
أجير إليك قبل البيت وجهي	إذا فهت الشهادة والمنايا

بل إن الأمر ليصل إلى جعل مصر إلهاً يستحق العبادة مع الله رب
العالمين ، كما يصرح بذلك البيت التالي :

وجه الكنانة ليس بغضب ربكم	أن تجعلوه كوجهه معبودا
ولوا إليه في الدروس وجوهكم	وإذا فزعم فاعبدوه هجودا ^(٤٤)

ولم يكن شوق يعبر في ذلك عن مجرد نزوة كفرية من نزوات الجرأة التي يولع بها الشعراء ، طلباً للغرابة وادعاءً لعمق الفكر ، وإنما كان كذلك معبراً في حقيقة الأمر عن تيار كان قد انتصر واستقر وتجاوز دائرة الأبنية العلوية المتمثلة في السلطة وما حولها إلى حناجر الجماهير .

ومن هنا فإن مصرية التيار الوطني لم تكن مجرد رد فعل لسياسة الاحتلال الانجليزي في مصر وإنما كانت « اتجاهاً يستمد أساسه من الرغبة العامة في تكوين الجماعة السياسية تكويناً مصرياً »^(٤٥) مستقلاً عن الدين .

لقد كانت فترة الاحتلال البريطاني هي فترة التآجج في نيران الوطنية المصرية التي لم تنطفئ حتى اليوم . وكما سبق القول فقد كانت الفكرة العلمانية واحدة من نبات الفكر القومي شديدة الالتصاق به والتفاعل معه . فعندما يكون المجتمع قومياً وطنياً مصرياً يلغى الدين من أوصاف البشر وتطفو الجنسية ، وهنا يتحد القانون الحاكم لتوحد الأحكام في المصرية مهما تباينت الأديان والعقائد .

وعلى كل حال فقد تبلورت الفكرة الوطنية في شكل الدولة . وأصبحت في موقع الحكم والسلطان توازها فئة المنظرين المتغربة والقط ، بينما تراجعت الفكرة الإسلامية إلى موقع المعارضة الخافتة كفكرة .. مجرد فكرة لا يجسدها كيان .

وفي هذا السياق فقد خفت ارتباط المجتمع المصري بدولة الخلافة العثمانية ، إلى أقصى درجات الخفوت في ظل الاحتلال الانجليزي ، وأصبح الولاء للخلافة الإسلامية ولاء كاثوليكي الطابع قريب الشبه بولاء

المسيحيين في الدول المختلفة لبابا روما ، فهم (دينيا) شعب الكنيسة وهم (سياسيا) شعب الدولة التي ينتمون إليها بحكم قوانين الجنسية . وهذا بذاته هو جوهر الفكرة العلمانية الفاصلة بين الدين والسياسة والتي فرغت (الخلافة العثمانية) التي كانت (إسلامية) بمعنى من معلى التراث التاريخي ، من كل مضمون سياسي .

والحق أن الإسلام يتناقض مع هذا المفهوم الكاثوليكي إلى أقصى درجات التناقض . إذ لا وجود فيه لسلطة رمزية تضاف عليها صفات الروحية أو الاسمية ، بينما تجرد من حقيقة وظيفتها الأساسية على النحو الشائع في السلطة الكنسية الراهنة .

ومن هنا فقد كان تبني هذا المفهوم الكاثوليكي من قبل الحركة الفكرية المصرية في مجملها بما فيها بعض الموصوفين بالسلفية ، كان هذا التبنى دليلاً على مدى الخلل الذي منيت به الأمة في فهم الإسلام ، وقضية غيابه التي لم تكن مثار تناول جدهى يومئذ في الناس .

فعندما قام مصطفى كمال أتاتورك بخلع السلطان محمد وحيد الدين ، وأعلن تجريد السلطان من السلطة الفعلية ، وفصل الدين عن الدولة ، كان الأمر كما يذكر الدكتور محمد حسين أن أيدت كثرة الناس في مصر مصطفى كمال في هذه الخطوة واستبشرت بظهور الجمهورية^(٤٦) . وتعالى نبرة المدح والاعجاب بمصطفى كمال لما حقق من انتصارات ضد الغزو الغربى ولعزله للسلطان الذي احتفى بالانجليز . وعندما فر شيخ الإسلام التركى إلى مصر وهاجم حزب كمال أتاتورك ، رد الكثيرون في مصر هجومه وانتصروا للكماليين .

ثم لما قام الكماليون بالغاء الخلافة نهائياً بصورة رسمية ، كان الاعتراض قائماً في الغالب على أنه يكفي تجريد الخلافة من السلطة الزمنية (وهو نفس التعبير الغربي الشائع في مصطلحات الفكرة العلمانية بأوروبا) وابقاء السلطة الدينية للخليفة (شأنه شأن الكنيسة صاحبة السلطة الروحية في أوروبا) وأنه لا يجب الغاء الخلافة بعد أن أصبحت سلطة روحية لا دخل لها بالسلطة الزمنية ولا هي عقبة في سبيلها^(٤٧) .



المراجع

- (١) فتحى رضوان - دور العمام في تاريخ مصر الحديث - الزهراء ص ١٤
- (٢) الرافعى - تاريخ الحركة القومية . ج ١ - دار المعارف ص ١٣٩
- (٣) عبد الرحمن الرافعى - تاريخ الحركة القومية - ج ١ دارالمعارف . ص ١٠٧ .
- (٤) عبد الرحمن الجبرقى - الجزء الثالث .
- (٥) لويس عوض - تاريخ الفكر - الجزء الثانى .
- (٦) لويس عوض - المرجع السابق .
- (٧) يراجع بالتفصيل المناقشة الجادة لآراء لويس عوض التى أجراها جلال كشك فى كتابه «ودخلت الخيل الأزهر» ص ٢٥٨ وما بعدها .
- (٧) الرافعى الجزء الأول .
- (٨) الجبرقى . عجائب الآثار . الجزء الرابع .
- (٩) طارق البشرى - المسلمون والأقباط فى اطار الجماعة الوطنية - ص ١٨

- (١٠) طارق البشرى . المرجع السابق ص ١٠
- (١١) عبد الرحمن الرافعى - تاريخ الحركة القومية - الجزء الثانى - ص ٤٤٠
- (١٢) الرافعى - المرجع السابق - ص ٤٥٤ .
- (١٣) يراجع فى هذا الشأن كتابى «مقدمة فى فقه الجاهلية المعاصرة» الزهراء للإعلام العربى ص ٤١ - ٤٢
- (١٤) قاسم أمين . المصريون . الأعمال الكاملة . تحقيق محمد عمارة . ص ٢٦٣ .
- (١٥) طارق البشرى . المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية ص ٢٥ .
- (١٦) المرجع السابق ص ٤٤
- (١٧) مناهج الألباب المصرية فى مباحج الآداب العصرية . رفاة رافع الطهطاوى طبعة ١٩١٢ ص ١٨٥ - ١٨٦
- (١٨) طارق البشرى - المسلمون والأقباط . ص ٤٦ .
- (١٩) مناهج الألباب . رفاة الطهطاوى . المرجع السابق ص ١٠ ، ١٥ ، ١٦
- (٢٠) قاسم أمين - الأعمال الكاملة - محمد عمارة ص ١٠٨ المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
- (٢١) عبد العاطى محمد أحمد . الفكر السياسى لمحمد عبده . الهيئة المصرية العامة للكتاب . ص ١٦٤ .
- (٢٢) محمد عبده - الأعمال الكاملة لمحمد عمارة ، الامام هو القرآن .

(٢٣) عبد العاطى محمد أحمد - المرجع السابق ص ١٦٥ - ويراجع محمد رشيد رضا - تاريخ ما يسمى بالأستاذ الامام ج ١ طبعة ١٩٣١ ص ٩١٧ (٢٤) كشف الستار عن سر الأسرار فى النهضة المصرية المشهورة بالثورة العراية . ص ١٦

(٢٥) Lhaille - long; My life in four continents . London, Hutchinson 1921. vol. 1. p. 17

(٢٦) لويس عوض . تاريخ الفكر المصري الحديث . عصر اسماعيل ج ١ ص ٣٩٣

(٢٧) عبد العاطى محمد أحمد . المرجع السابق ص ٦٨

(٢٨) قاسم أمين - الأعمال الكاملة - ص ١٠٧

(٢٩) حسين فوزى النجار - لطفى السيد والشخصية المصرية - مكتبة القاهرة الحديث ص ٨٢

(٣٠) المرجع السابق ص ٧٧ .

(٣١) طه حسين - مستقبل الثقافة . ويراجع كتاب طه حسين فى ميزان العلماء والأدباء لمحمود مهدى الاستانبولى .

(٣٢) نفس المرجع السابق

(٣٣) يراجع كتاب مستقبل الثقافة لطفه حسين .

(٣٤) على منصور - نظام التجريم والعقاب فى الاسلام - مؤسسة الزهراء . ص ٣٥٠ .

(٣٥) السنهورى . الوسيط فى شرح القانون المدنى الجديد ص ٢ .

(٣٥) هو الدكتور عبد الرازق السنهورى فى كتابه السابق .

(٣٦) السعيد مصطفى السعيد - الأحكام العامة في قانون العقوبات - ص ٢٦ وما بعدها .

(٣٧) الوسيط للسنهورى . ص ٣ .

(٣٨) سورة النور .

(٣٩) قاسم أمين الأعمال الكاملة - محمد عمارة - ص ٢٧٤ .

(٤٠) قاسم أمين - المصريون - الأعمال الكاملة - المرجع السابق .

(٤١) التاريخ السرى لاحتلال إنجلترا لمصر - ألفريد سكاون بلنت - ترجمة صحيفة البلاغ ص ٤٤ .

(٤٢) د . محمد أنيس . المرجع السابق ص ٧٨ .

(٤٣) طارق البشرى . المسلمون والأقباط في اطار الجماعة الوطنية . المرجع السابق . ص ١٣٥ .

(٤٤) تطور الأدب الحديث في مصر . د . أحمد هيكل طبعة دار المعارف ١٩٧٨ . ص ٢٧٣ .

(٤٥) طارق البشرى - المرجع السابق - ص ١٤٣ .

(٤٦) د . محمد حسين - الاتجاهات الوطنية في الأدب المصرى - ج ٢ ص ٢١

(٤٧) طارق البشرى - المرجع السابق - ص ٢٩٣ .

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

هذا الكتاب

- الفكر السياسى والنظام السياسى
- وظيفة السلطة
- إلتزامات السلطة
- رابطة الانتماء (نقض القومية)
- الفكر السياسى السائد فى مصر قبيل التغريب
- الفكر السياسى الذى واجه الحملة الفرنسية
- سلطة العلماء ورجال الشرع
- تطور الفكر السياسى فى مصر بفعل التغريب
- بروز تيار الوطنية المصرية
- محمد عبده الشيخ المتغرب
- طغيان العلمانية وسقوط الشريعة
- الوطنية والعلمانية فى ظل الاحتلال